

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**De Husserl a Wittgenstein: una crítica filosófico-gramatical
del método fenomenológico**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José Ramón Hernández Mateos

DIRECTORES

Ramón Rodríguez García
José Ruiz Fernández

Madrid
Ed. electrónica 2019

Se debe comenzar por el error y llevar a este a la verdad. Es decir, se debe descubrir la fuente del error; de lo contrario, oír la verdad no nos sirve de nada. Esta no puede penetrar si otra cosa ocupa su lugar. Para convencer a alguien de la verdad no basta con constatar la verdad, sino que se debe encontrar el camino del error a la verdad. (PO, p. 119)

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento va dirigido, en primer lugar, a quienes han hecho económicamente posible esta investigación: a la Fundación Oriol Urquijo, que generosamente me financió desde enero de 2014 hasta agosto de ese mismo año, y al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y a su programa de Formación del Profesorado Universitario, gracias al cual he sido investigador predoctoral contratado por la Universidad Complutense de Madrid desde septiembre de 2014 hasta enero de 2018.

En segundo lugar, quiero agradecer a quienes han hecho intelectualmente posible este trabajo: a José Joaquín Villalón Barrios, por iniciarme en el seguro camino de la filosofía entendida como reflexión rigurosa y siempre provisional; a José Ruiz Fernández, por despertarme de mi particular sueño dogmático y por las interminables discusiones filosóficas que han contribuido decisivamente al desarrollo de esta investigación, y a Ramón Rodríguez García, por su curso de Teoría de la Verdad, que fue el acicate para iniciar la presente investigación, y por sus constantes ánimos, observaciones y consejos, que han sido una ayuda inestimable a lo largo de este camino.

En tercer lugar, quiero agradecer a quienes, de una manera u otra, me han acompañado en este largo camino: a mis padres y mis hermanos, que siempre me han apoyado incondicionalmente en todo lo que he emprendido; a mis amigos, que nunca han dejado de animarme y siempre han confiado en que saldría airoso de este trance, y a mis compañeros de biblioteca durante estos años, que han soportado estoicamente mis peores momentos y han sido una compañía inmejorable.

Por último, quiero expresar mi más profunda gratitud a mi compañera de vida, Paloma, porque sin ella, sin su cariño, sin su generosidad y sin su inagotable fortaleza, no hubiera llegado tan lejos.

A todos, de verdad, muchas gracias.

ÍNDICE

NOTA SOBRE EL SISTEMA DE CITACIÓN UTILIZADO	11
RESUMEN	13
SUMMARY.....	16
INTRODUCCIÓN	19
PRIMERA PARTE: EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO	23
INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE	27
CAPÍTULO I. LA PRESENTACIÓN DEL METÓDO FENOMENOLÓGICO EN LAS <i>INVESTIGACIONES LÓGICAS</i>	30
§ 1. El origen de las <i>Investigaciones lógicas</i>	31
§ 2. Prolegómenos al método fenomenológico: el carácter ideal de la lógica	37
§ 3. Introducción de los elementos centrales del método fenomenológico.....	42
CAPÍTULO II. LA INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA.....	50
A. LA CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN «INMANENTISTA» DE LA INTENCIONALIDAD	51
§ 4. Los conceptos fundamentales: «conciencia», «vivencia» y «Erscheinung» ..	51
§ 5. La intencionalidad como inexistencia mental o inmanencia.....	57
§ 6. Crítica de la concepción inmanentista de la intencionalidad.....	62
B. LA CONCEPCIÓN «CONSTITUTIVISTA» DE LA INTENCIONALIDAD	66
§ 7. La intencionalidad como dación de sentido: la estructura de los actos significativos	66
§ 8. La intencionalidad como síntesis de identificación: la estructura de la percepción	73
§ 9. La pervivencia de algunos elementos de la teoría de las imágenes en la concepción husserliana de la percepción.....	79
§ 10. La intencionalidad como constitución del objeto intencional.....	85
CAPÍTULO III. LA INTUICIÓN CATEGORIAL Y LA INTUICIÓN DE ESENCIAS..	91
§ 11. La intuición categorial	92
§ 12. Las ideas, especies o esencias como correlatos de los conceptos universales	98
§ 13. El método de la intuición de esencias: la libre variación en la fantasía	105
§ 14. La naturaleza de las leyes lógicas y el problema del psicologismo.....	113
CAPÍTULO IV. LA FENOMENOLOGÍA COMO IDEALISMO TRASCENDENTAL	117

§ 15. El problema de la constitución del ser del mundo en las <i>Investigaciones lógicas</i>	118
§ 16. Una nueva concepción de la inmanencia	123
§ 17. El camino a la conciencia pura y la apodicticidad de esta	130
§ 18. El camino a la conciencia absoluta y trascendental	133
§ 19. El sentido del idealismo trascendental husserliano	142
CAPÍTULO V. LOS ELEMENTOS Y LOS PRESUPUESTOS DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO	152
§ 20. La reflexión eidética como método de la fenomenología	153
§ 21. Los presupuestos cartesianos e intuicionistas del método fenomenológico	156
SEGUNDA PARTE: LA CRÍTICA DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO	161
INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE	165
CAPÍTULO I: SENSACIÓN Y APARIENCIA	167
A. LA ILUSIÓN DE LAS SENSACIONES EN HUSSERL	169
§ 22. La apariencia del color	169
§ 23. La apariencia de la forma y del tamaño	172
§ 24. La naturaleza de la representación pictórica y de la conciencia de imagen	177
§ 25. La variante husserliana de la teoría pictórica de la percepción	182
B. EL ORIGEN HISTÓRICO DE LAS SENSACIONES	187
§ 26. La concepción platónica de la percepción	187
§ 27. La variante aristotélica del modelo platónico	192
§ 28. El retorno de Platón: Galileo y Descartes	198
§ 29. Las reacciones «idealistas» y «antiidealistas» a la teoría de las imágenes	203
C. LA NATURALEZA DE LAS APARIENCIAS	206
§ 30. Las propiedades aparenciales y la naturaleza del color	206
§ 31. El carácter «subjetivo» de las propiedades aparenciales	213
§ 32. El carácter (relativamente) «infalible» del conocimiento de las propiedades aparenciales	219
§ 33. El carácter «secundario» y la irrelevancia causal de las propiedades aparenciales	226
§ 34. Apariencia y manifestación	231
CAPÍTULO II: APREHENSIÓN E INTENCIONALIDAD	239
A. EL SUSTRATO Y EL OBJETO INTENCIONAL DE LA APREHENSIÓN	241

§ 35. El sustrato de la aprehensión, el objeto percibido y el objeto intencional.	241
§ 36. El objeto intencional y el sentido de la aprehensión	244
B. EL RECONOCIMIENTO COMO ALGO AFÍN A UNA HABILIDAD	247
§ 37. Preliminares fenomenológicos y gramaticales	247
§ 38. La naturaleza de las potencias.....	253
§ 39. El reconocimiento como algo afín a una habilidad	260
§ 40. La pregunta por el fundamento del reconocimiento.....	266
C. LA NATURALEZA DE LA INTENCIONALIDAD	272
§ 41. La identificación errónea y el objeto intencional	272
§ 42. La adecuación entre las acciones y el mundo: el conocimiento práctico y el conocimiento teórico	276
§ 43. La naturaleza del lenguaje y de la mente.....	283
§ 44. La naturaleza de la verdad: la <i>adaequatio intellectus et rei</i>	294
§ 45. La naturaleza de la intencionalidad: crítica del representacionalismo y del idealismo.....	301
CAPÍTULO III: PERCEPCIÓN Y CONCIENCIA	307
A. LA NATURALEZA DE LA PERCEPCIÓN	308
§ 46. La percepción como tipo de conocimiento	308
§ 47. La función instrumental de los sentidos en la percepción.....	311
§ 48. La apariencia como fundamento de la aprehensión.....	314
B. LA NATURALEZA DE LA CONCIENCIA	319
§ 49. La experiencia perceptiva como afección intencional y la naturaleza de las vivencias	319
§ 50. La naturaleza de la conciencia: acción intencional y afección intencional	324
§ 51. La naturaleza del dualismo conciencia-cuerpo: crítica de la teoría causal de la percepción	330
C. LA NATURALEZA DE LA AUTOCONCIENCIA	336
§ 52. La autoconciencia precartesiana.....	336
§ 53. La autoconciencia cartesiana y poscartesiana	340
§ 54. La autoconciencia y el lenguaje	348
§ 55. La autoconciencia y el mito de la percepción interna	351
CAPÍTULO IV. EL MÉTODO Y EL FIN DE LA FILOSOFÍA	359
A. LA REFLEXIÓN Y EL CONOCIMIENTO ABSOLUTO	360
§ 56. El método cartesiano: <i>ἐποχή</i> , conocimiento absoluto y reflexión	360

§ 57. La variante husserliana del método cartesiano.....	365
B. EL CONOCIMIENTO DE LAS ESENCIAS Y EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA.....	371
§ 58. La naturaleza de las esencias y del conocimiento de estas.....	371
§ 59. La relación entre el lenguaje, el ser y el mundo	379
§ 60. La naturaleza de los problemas filosóficos y el método de la filosofía.....	387
CONCLUSIONES.....	399
CONCLUSIONS	402
BIBLIOGRAFÍA	405
OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS DE HUSSERL	405
OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS DE WITTGENSTEIN	409
OTRAS OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS	410

NOTA SOBRE EL SISTEMA DE CITACIÓN UTILIZADO

En este trabajo seguimos, en general, aunque con algunas modificaciones, el sistema de citación propuesto por la *American Psychological Association* (APA) en la sexta edición de su *Manual de publicación* (2010). No obstante, las obras de Husserl se citarán de la forma más usual, haciendo referencia al correspondiente volumen de la edición *Husserliana – Gesammelte Werke* mediante la abreviatura «Hua» (o «Hua Dok» para la colección *Husserliana – Dokumente* y «Hua Mat» para la colección *Husserliana – Materialien*) y el correspondiente número romano. La única obra principal de Husserl que no ha sido recogida en la *Husserliana*, *Erfahrung und Urteil*, será citada mediante las siglas «EU» y el correspondiente número de página de la edición original de la Akademie Verlagbuchhandlung de Praga (1939), cuya paginación reproducen todas las ediciones posteriores.

Asimismo, las citas de las *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* de Wittgenstein se darán mediante las siglas «PI» y «PPF», según correspondan, respectivamente, a la primera o la segunda parte de la obra (retitulada en la cuarta edición: «Philosophie der Psychologie – Ein Fragment» / «Philosophy of Psychology – A Fragment»), seguidas del número de párrafo (§), de acuerdo con la división de la obra establecida su cuarta edición (2009). Lo mismo se hará con el resto de obras publicadas de Wittgenstein cuando estén claramente divididas en párrafos: *Philosophical Grammar* (abreviada «PG»), *Remarks on the Foundations of Mathematiks* («RFM»), *Remarks on the Philosophy of Psychology* (abreviada «RPP i», para el primer volumen, y «RPP ii», para el segundo), o *Zettel* (abreviada «Z»). En cambio, las obras que no tienen una división tan clara en párrafos (*The Blue and Brown Books*, abreviada «BB»; *The Big Typescript*, abreviada, «BT», y *Philosophical Occasions*, abreviada «PO») se citarán por el número de página de la edición correspondiente, que puede encontrarse en la relación bibliográfica al final de este trabajo.

Por lo que respecta a las obras de autores clásicos, para facilitar su consulta, se seguirá la práctica usual de citación, haciendo referencia a la paginación de la edición canónica, cuando la haya, o mediante las divisiones internas de la propia obra en libros, capítulos, secciones, párrafos o proposiciones, según el caso. Así, las obras de Platón y Aristóteles se citarán por la paginación de Stephanus y Bekker, respectivamente; las citas de Galileo se darán haciendo referencia a la página del volumen correspondiente de las *Opere*; las de Descartes, según la paginación del correspondiente volumen de la edición de Adam y Tannery (abreviada como «AT»); la *Crítica de la razón pura* (abreviada «KrV») se citará, como es habitual, dando la paginación de la primera (A) y de la segunda (B) edición, y las citas de otras obras clásicas, antiguas, medievales o modernas, se darán mediante el título de la obra, o una abreviatura generalmente aceptada, y, en cada caso, el libro, capítulo, sección, párrafo o proposición correspondiente. En aquellas obras clásicas en que este modo de referencia no sea suficientemente exacto, por carecer la obra

de la estructuración interna necesaria, se facilitará el número de página de la edición utilizada, que puede encontrarse en la bibliografía final de este trabajo.

Cuando se utilice una determinada traducción al castellano de las obras citadas, se facilitará entre corchetes la referencia a la edición en castellano de donde se ha obtenido la traducción. Todas las traducciones utilizadas aparecerán referidas en la bibliografía. Si no se indica ninguna edición en castellano entre corchetes, la traducción es propia.

RESUMEN

De Husserl a Wittgenstein: una crítica filosófico-gramatical del método fenomenológico

1. Introducción

Esta investigación tiene como objetivo principal exponer y criticar los presupuestos fundamentales que subyacen al método fenomenológico, tal y como es concebido por Husserl. Para ello nos serviremos del método filosófico-gramatical que Wittgenstein propone en sus *Investigaciones filosóficas*. Nuestro propósito, por tanto, no es comparar el pensamiento de estos dos grandes filósofos del siglo XX, sino hacer uso de los logros filosóficos de Wittgenstein para criticar los presupuestos del método fenomenológico de Husserl.

2. Objetivos y resultados

En la primera parte de este trabajo introduciremos los elementos centrales y los presupuestos principales del método fenomenológico. Nuestro punto de partida será la presentación que de este método hace Husserl en sus *Investigaciones lógicas*. Antes de nada, estudiaremos cómo llegó a adoptar y adaptar el método psicológico-descriptivo de Brentano con el objetivo de aclarar la naturaleza de nuestro conocimiento lógico. Nuestro siguiente paso será examinar los elementos fundamentales del método que propone Husserl en la introducción a sus seis investigaciones lógicas. El resto de la primera parte estará dedicada al estudio de estos elementos y de sus presupuestos filosóficos.

Primero, consideraremos el concepto que, de acuerdo con Husserl, constituye el problema fundamental de toda la fenomenología: el concepto de «intencionalidad». Examinaremos la concepción husserliana «constitutivista» de la intencionalidad en contraposición con la concepción «inmanentista» de la escuela de Brentano. En concreto, estudiaremos cómo la concepción husserliana de la intencionalidad como un acto sintético-constitutivo se desarrolla a partir de sus análisis de los actos de dar significado y de su confrontación con la «teoría de las imágenes» que Twardowski defiende en *Sobre el contenido y el objeto de las representaciones*.

A continuación, veremos cómo Husserl utiliza los resultados obtenidos en su análisis de la intencionalidad para resolver el problema epistemológico que dio origen a las *Investigaciones*. Esto nos conducirá a la concepción husserliana de la intuición categorial y de ese particular tipo de intuición categorial que es la intuición de esencias. Aquí las tensiones que subyacen al análisis «constitutivista» de la conciencia se harán evidentes. Husserl tratará de resolver estas tensiones en las últimas páginas de las *Investigaciones* recurriendo a la diferencia entre conciencia empírica y conciencia pura, esto es, entre la conciencia considerada como un *hecho* y la conciencia considerada como un *eidós*.

Sin embargo, Husserl se dio cuenta, al poco tiempo, de que esto no era suficiente: se necesitaba una solución más radical para escapar de las fatales incoherencias que

pendían sobre el análisis «constitutivista» de la conciencia. La respuesta a este problema fue el giro trascendental del proyecto fenomenológico que tuvo lugar algunos años después de la publicación de las *Investigaciones*. Examinaremos el alcance y las implicaciones de esta transformación del proyecto fenomenológico. Como mostrará nuestro análisis, a pesar de las consecuencias idealistas del giro trascendental, el núcleo del método fenomenológico permaneció inalterado: seguía concibiéndose como una reflexión eidética sobre la conciencia pura.

Terminaremos la primera parte trayendo a la superficie los presupuestos intuicionistas y cartesianos que subyacen al método fenomenológico en sus dos formas: la psicológico-descriptiva y la fenomenológico-trascendental. Esto preparará el terreno para nuestra crítica de los elementos y presupuestos centrales del método fenomenológico en la segunda parte de esta investigación.

Comenzaremos nuestra crítica del método fenomenológico con la piedra angular del intuicionismo husserliano: el concepto filosófico de «sensación». Como mostraremos, las sensaciones no son sino la cosificación de la apariencia de un objeto. A pesar de la crítica de lo que denomina la «teoría de las imágenes», Husserl sigue preso de sus presupuestos y confusiones fundamentales. Examinaremos la historia de estas confusiones y trataremos de mostrar cómo están conectadas con la malinterpretación de tres características particulares de las apariencias: su «subjektividad», su carácter «secundario» y la (relativa) «infalibilidad» de los juicios sobre las apariencias. Terminaremos nuestro análisis del concepto de «apariencia» mostrando cómo la equivocidad del término «apariencia» ha contribuido a la confusa idea de que la apariencia de un objeto —entendida como el modo en el que un objeto aparece a la percepción— es ella misma la manifestación de un objeto.

Nuestro siguiente objetivo será analizar el concepto de «aprehensión» y, más en general, el problema de la intencionalidad de la conciencia. Aquí argumentaremos que la «aprehensión» y, más en general, el conocimiento no son clases de actos mentales (o de actos de una conciencia trascendental), sino algo afín a una habilidad. Además, trataremos de aclarar la diferencia entre el conocimiento no lingüístico y el lingüístico. Para ello examinaremos la relación entre conocimiento y adecuación, pues aquí se encuentra la clave para una correcta comprensión de la intencionalidad. Prestaremos especial atención al tipo distintivo de adecuación que caracteriza al conocimiento lingüístico: la verdad.

Una vez que hayamos aclarado los conceptos de «apariencia» y «conocimiento» estaremos en condiciones de clarificar la naturaleza de la percepción y de la conciencia. En concreto, defenderemos que la percepción es una adquisición de conocimiento por medio de los sentidos que está basada en la apariencia. Trataremos además de resolver —o, mejor, de «disolver»— el problema «mente-cuerpo» examinando la relación que hay entre las explicaciones intencionales y las explicaciones causales. Asimismo, examinaremos en qué sentido la conciencia está intrínsecamente conectada con la acción intencional y cuál es exactamente la naturaleza de la autoconciencia, así como hasta qué punto esta puede ser considerada como infalible.

Finalmente, volveremos sobre la concepción husserliana del método fenomenológico como una reflexión eidética y defenderemos que, aunque, en cierto sentido, el método de la filosofía puede describirse como una reflexión eidética, esta no tiene nada que ver con la intuición reflexiva de la que habla Husserl. Pues solo puede entenderse como una investigación lógica o gramatical de nuestro marco conceptual, y no como una supuesta forma de intuición dirigida a las esencias puras, consideradas como objetos ideales, y al supuesto proceso de constitución de estos y del resto de objetos en la conciencia trascendental.

3. Conclusiones

Nuestra investigación sobre los fundamentos del método fenomenológico y las confusiones conceptuales sobre las que este descansa mostrará que la propuesta de Husserl para obtener claridad filosófica a partir de un examen intuitivo de la constitución de todo objeto en la conciencia trascendental está desorientada. Esto, sin embargo, no quiere decir que debamos tirar por la borda la totalidad de la fenomenología de Husserl, pues en sus investigaciones fenomenológicas pueden encontrarse intuiciones filosóficas de gran valor. Lo único que quiere decir es que el marco conceptual en el que se interpretan estas intuiciones está plagado de confusiones. La propuesta filosófico-gramatical de Wittgenstein se revelará como la única alternativa viable a este confuso marco conceptual.

SUMMARY

From Husserl to Wittgenstein: A philosophico-grammatical critique of the phenomenological method

1. Introduction

This investigation has as its main goal to expose and critically discuss the fundamental assumptions of the phenomenological method, as conceived by Husserl. As a means to this end, we will make use of the philosophico-grammatical method outlined by Wittgenstein in his *Philosophical Investigations*. Our aim is not, however, to compare the thought of these two central figures of twentieth century philosophy, but to make use of Wittgenstein's philosophical insights to offer a critique of the presuppositions of Husserl's phenomenological method.

2. Objectives and results

In the first part of this investigation, we will introduce the central elements of the phenomenological method and the main assumptions that underpin it. Our point of departure will be Husserl's presentation of the phenomenological method in his *Logical Investigations*. Firstly, we will investigate how he adapted Brentano's psychological descriptive method to clarify the nature of our logical knowledge. Our next step will be to examine the phenomenological method as it is first presented in the introduction of the six logical investigations in order to identify its core elements. The rest of this part will be devoted to study each of these elements.

First, we will take into consideration the concept that according to Husserl constitutes the main problem of the entire phenomenological project: "intentionality". Husserl's "constitutivist" conception of intentionality will be examined in contraposition to the "immanentist" conception of the Brentanian School. In particular, we will discuss how the Husserlian conception of intentionality as a synthetic constituting act develops from his analysis of meaning-giving acts and his confrontation with the "theory of images" that Twardowski defends in *On the Content and Object of Presentations*.

Then, we will consider how Husserl applies the results of his analysis of the intentionality of consciousness to solve the epistemological problem that gave rise to the *Investigations*. This will take us to Husserl's conception of categorial intuition and of that very special type of categorial intuition, that is the intuition of essences. Here the tensions that underlie the "constitutivist" analysis of consciousness will become apparent. Husserl will try to solve these tensions in the final pages of the *Investigations* by recurring to the difference between empirical and pure consciousness, that is, between consciousness considered as a *fact* and consciousness considered as an *eidos*.

It soon became clear to Husserl, however, that this was not enough: a more radical solution was needed in order to escape the fatal incoherencies that loomed over the "constitutivist" analysis of consciousness. The answer to this problem was the transcendental turn of the phenomenological project that took place some years after the

publication of the *Investigations*. We will explore the scope and implications of this transformation of the phenomenological enterprise. As our analysis will show, despite the idealist consequences of the transcendental turn, the core of the phenomenological method remained the same: it was still conceived as an eidetic reflection on pure consciousness.

We will end this first part by unearthing the intuitionist and Cartesian presuppositions that underlie the phenomenological method in both its psychological descriptive and its phenomenological transcendental forms. This will prepare the ground for our critique of the central elements and assumptions of the phenomenological method in the second part of this investigation.

Our critique of the phenomenological method will start with the cornerstone of Husserl's intuitionism: the philosophical concept of "sensation". We will argue that sensations are nothing more than an objectification of the appearance of an object. Despite his criticism of what he calls the "theory of images", Husserl remains captive to its fundamental assumptions and confusions. We will investigate the history of these confusions and we will try to show how they are related to the misunderstanding of three peculiar characteristics of appearances: their "subjectivity", their "secondary" character and the (relative) "infallibility" of appearance judgements. We will finish our examination of the concept of "appearance" by showing how the equivocity of the term "appearance" has contributed to the confused idea that the appearance of an object — understood as the way an object appears to perception — is itself a manifestation of the object.

Our next concern will be to tackle the concept of "apprehension" and, more generally, the problem of the intentionality of consciousness. Here we will argue that "apprehension" and, more generally, knowledge are not kinds of mental acts (or of acts of a transcendental consciousness), but something akin to an ability. In addition, we will try to clarify the difference between non-linguistic and linguistic knowledge. To that end, we will examine the relation between knowledge and adequacy, for here lies the key to a correct understanding of intentionality. We will pay special attention to the distinctive type of adequacy that characterizes linguistic knowledge: truth.

Once we have clarified the concepts of "appearance" and "knowledge", we will be ready to shed light on the nature of perception and consciousness. In particular, we will argue that perception is an acquisition of knowledge by means of our senses that is based on appearances. We will also try to solve —or, better, "dissolve" — the "mind-body" problem by examining the relation between intentional and causal explanations. Moreover, we will investigate how consciousness is intrinsically connected to intentional action and we will examine what is the exact nature of self-consciousness and to what extent it can be considered to be infallible.

Finally, we will return to Husserl's conception of the phenomenological method as an eidetic reflection and will argue that, although, in a sense, the method of philosophy could be described as an eidetic reflection, this has nothing to do with the reflexive intuition described by Husserl. For it can only be understood as a logical or "grammatical" investigation on our conceptual framework, and not as an alleged form

of intuition that is directed to pure essences, considered as ideal objects, and to the alleged process of constitution of these and all other objects in transcendental consciousness.

3. Conclusions

Our investigation on the foundations of the phenomenological method and the conceptual confusions that lie at its base will show that Husserl's proposal to gain philosophical clarity from an intuitive examination of the constitution of every object in transcendental consciousness is misguided. This, however, does not mean that we should jettison the whole of Husserl's phenomenology, since valuable philosophical insights can be found in his phenomenological investigations. It only means that the conceptual framework in which these insights are interpreted is riddled with confusions. Wittgenstein's philosophico-grammatical proposal will be demonstrated to be the only viable alternative to this confused conceptual framework.

INTRODUCCIÓN

Husserl y Wittgenstein son seguramente los dos filósofos más influyentes del siglo XX. Husserl no solo creó uno de los sistemas filosóficos más completos e internamente coherentes del siglo XX, sino que también inició la que sin lugar a duda es la corriente filosófica más influyente de la primera mitad de este siglo, al menos por lo que respecta a la llamada «filosofía continental»: la fenomenología¹. Wittgenstein, por su parte, contribuyó de manera decisiva, primero, a dar a la denominada «filosofía analítica» su forma canónica con su *Tractatus logico-philosophicus* y, después, a subvertir radicalmente esta tradición con sus *Investigaciones filosóficas*². En este trabajo no buscaremos las posibles conexiones históricas entre ambos filósofos³, ni tampoco buscaremos establecer paralelismos y diferencias entre la filosofía de ambos pensadores⁴. Nuestro objetivo es, más bien, criticar el método fenomenológico, tal y como lo concibe Husserl, sirviéndonos para ello del método filosófico que propone Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* y que, a falta de un nombre mejor, denominaremos «método filosófico-gramatical».

Ahora bien, aunque consideramos que nuestra crítica del método fenomenológico está en consonancia con la filosofía madura de Wittgenstein y aunque concluiremos este trabajo exponiendo y defendiendo lo que consideramos que es el método filosófico propuesto en las *Investigaciones filosóficas*, es importante tener en cuenta lo siguiente: primero, que nuestra posición se alejará en algunos puntos de la de Wittgenstein, y, segundo, que nuestra pretensión última no es dar una interpretación correcta y completa de la filosofía de Wittgenstein, sino proponer lo que consideramos que es el método más adecuado para abordar los problemas filosóficos. Asimismo, aunque consideramos, y así lo defenderemos, que nuestra exposición del método fenomenológico capta en lo esencial la posición filosófica de Husserl, tanto la de *Investigaciones lógicas* como la de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y del resto de obras «maduras», nuestra crítica va dirigida a ciertas tendencias filosóficas que van más allá del propio Husserl y que, en nuestra opinión, merecen ser criticadas por sí mismas. En definitiva, aunque nuestra investigación toma como punto de partida la filosofía de Husserl y como herramienta filosófica el método de Wittgenstein, nuestro fin último es examinar y discutir una serie de problemas filosóficos. Parafraseando a Husserl: no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con la mera interpretación de dos grandes obras filosóficas, sino que queremos remontarnos a las «cosas mismas». Antes de comenzar esta investigación, no obstante, debemos hacer todavía algunas

¹ Sobre el surgimiento y el desarrollo del movimiento fenomenológico, así como su influencia en el siglo XX, puede consultarse Spiegelberg (1994).

² Sobre el papel que ha jugado Wittgenstein en el desarrollo de la filosofía analítica, véase Hacker (1996b).

³ Spiegelberg (1981, pp. 202–228), primero, y Thompson (2008, pp. 65–73), después, han estudiado esta cuestión.

⁴ Pueden encontrarse numerosos estudios comparativos de Husserl y Wittgenstein, más o menos rigurosos y más o menos afortunados, desde los años cincuenta del pasado siglo. Cf., p. ej., Van Peursen (1959), Ricoeur (1976), Gier (1981), Hintikka (1996), Zhang (2008), los diversos estudios recogidos en Benoist y Laugier (2011), o Monk (2014).

observaciones sobre el modo como enfrentaremos la exposición y la crítica del método fenomenológico.

La obra filosófica de Husserl es inmensa y, en consecuencia, es una tarea imposible tratar de abarcar la totalidad de la misma en una sola exposición. No trataremos aquí de realizar semejante hazaña. Nos limitaremos, en cambio, a exponer lo que consideramos que es el núcleo fundamental de su pensamiento filosófico. Para ello partiremos de lo que el propio Husserl siempre consideró su «obra de ruptura»⁵, las *Investigaciones lógicas*, y añadiremos las correcciones y complementos posteriores necesarios para comprender cómo el proyecto epistemológico de encontrar una aclaración filosófica última de la lógica en la psicología-descriptiva se convirtió en el proyecto metafísico de describir minuciosamente, tanto «estática» como «genéticamente», la constitución trascendental del mundo en la conciencia pura, conciencia a la que accedemos gracias a la reducción fenomenológico-trascendental. Como trataremos de mostrar, la transformación de la psicología-descriptiva en fenomenología trascendental es la consecuencia de los análisis de la intencionalidad de las *Investigaciones lógicas* y de las tensiones inherentes a los mismos.

Si bien en nuestra exposición del método fenomenológico se pondrá de manifiesto cómo la psicología descriptiva acabó convirtiéndose en fenomenología trascendental, nuestro objetivo principal es exponer cuáles son los elementos centrales y los presupuestos fundamentales del *método fenomenológico*. Como defenderemos en la primera parte de este trabajo, los elementos y presupuestos del método psicológico-descriptivo que Husserl introduce y pone en práctica en sus *Investigaciones lógicas* coinciden, en lo esencial, con los elementos y presupuestos del método fenomenológico-trascendental que presenta al público por primera vez en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* y que ya no abandonará en toda su obra. Ciertamente, no podemos en este trabajo hacer un análisis comparativo de todas las obras principales de Husserl, ni mucho menos de todos los escritos hasta ahora publicados, en los que se aborda la cuestión del método fenomenológico. Por esta razón nos centraremos para nuestro análisis de dicho método en la posición de *Investigaciones* y de *Ideas*, aunque, como hemos señalado, añadiremos las correcciones y añadidos de obras y escritos posteriores que consideremos relevantes para nuestro propósito. Al hacer esto estamos asumiendo —basándonos en las palabras del propio Husserl⁶ y

⁵ Véase, por ejemplo, Hua III, p. 44, Hua VI, p. 169, n. 1, o Hua XX/1, p. 293.

⁶ Esto queda claro en el «Prólogo» que escribió a la edición inglesa de *Ideas* y que se publicó como «Epílogo» en alemán en 1930 en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (cf. Hua V, pp. 138–162). En este texto escrito casi dos décadas después de su *Ideas*, Husserl señala que en esta obra se recoge lo esencial de la fenomenología trascendental y que, en consecuencia, la posición ahí defendida, incluido el idealismo trascendental, sigue estando en vigor para él: «no quiero dejar de declarar expresamente aquí que nada absolutamente tengo que retirar de cuanto se refiere al idealismo fenomenológico-trascendental» (Hua V, pp. 150–151 [1962, p. 384]). Asimismo, en un escrito de verano de 1937, el último verano que viviría, Husserl afirma lo siguiente: «La introducción [a la fenomenología trascendental] de *Ideas* conserva su legitimidad, aunque ahora considero que el camino histórico es el más principal y sistemático» (Hua XXIX, p. 426).

apoyándonos en una corriente interpretativa mayoritaria de su obra⁷— que el núcleo filosófico de la fenomenología trascendental permanece, en lo fundamental, inalterado desde *Ideas* hasta sus últimos escritos. Lo cual no quiere decir, claro está, que Husserl no corrigiera puntos de su obra que consideraba problemáticos o que no expandiera su pensamiento en nuevas direcciones.

Somos conscientes de que dejamos fuera de nuestra consideración cuestiones que, además de ser interesantes por sí mismas, no podrían faltar en una exposición de la filosofía de Husserl que quisiera ser *completa*. No entramos, por ejemplo, en la discusión husserliana del problema de la intersubjetividad, fundamental para comprender cómo entiende Husserl la constitución de la dimensión objetiva —es decir, *intersubjetiva*— del mundo. Tampoco nos adentramos en las complejidades de los análisis de la conciencia interna del tiempo, ni, más en general, de las síntesis pasivas, más allá de lo que es estrictamente necesario para presentar la particular concepción husserliana de la intencionalidad y de la reflexión. Por lo mismo, nuestras consideraciones de la dimensión genética de la fenomenología trascendental son muy sucintas. En cualquier caso, como ya hemos indicado, nuestro principal objetivo no es ofrecer la interpretación definitiva de la obra de Husserl, sino criticar unos motivos filosóficos que ocupan un lugar central en su pensamiento y que, como se pondrá de manifiesto en la segunda parte de este trabajo, tienen una larga tradición en la historia de la filosofía. Consideramos, además, que la crítica de estos motivos centrales en la filosofía de Husserl es suficiente para descartar la aproximación husserliana a la cuestión de la intersubjetividad o de la conciencia interna del tiempo, así como para comprender por qué su proyecto de investigar la «formación histórica» o «génesis» de la constitución de los distintos estratos del mundo por la conciencia trascendental está profundamente desorientado.

Por lo que hace a la segunda parte de este trabajo, debemos señalar que, aunque nos servimos del método filosófico-gramatical que propone Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, la crítica que realizamos del método fenomenológico pretende ser «interna» y no «externa». Es decir, no queremos contraponer las posiciones filosóficas de Husserl y Wittgenstein para argumentar posteriormente en favor de este último⁸, sino que nuestro objetivo es criticar directamente uno por uno los presupuestos y los elementos del método fenomenológico desde las «cosas mismas». De hecho, partiremos en nuestra crítica de las deficiencias *fenomenológicas* de la propuesta husserliana para, a partir de ahí, ir señalando problemas *conceptuales* más profundos. Así, poco a poco y tratando de evitar todo salto argumentativo, recorreremos el camino que va de la fenomenología de Husserl a la filosofía «gramatical» de Wittgenstein. Wittgenstein, por

⁷ En la tarea de interpretación del pensamiento de Husserl nos han resultado especialmente iluminadoras las obras de Theodor de Boer (1978), de Iso Kern (1964) y de Ernst Tugendhat (1967). Como obra de consulta ha sido de enorme utilidad el libro colectivo de Bernet, Kern y Marbach (1989). Por supuesto, nos hemos servido de los trabajos de muchos otros autores para abordar cuestiones interpretativas específicas. Se hará referencia a cada autor en el lugar correspondiente de este trabajo, así como en la bibliografía que aportamos al final del mismo.

⁸ Precisamente esto, aunque argumentando a favor de Husserl en lugar de Wittgenstein, es lo que encontramos en Meixner (2014).

tanto, no será el punto de partida de nuestra crítica, sino, en primer lugar, nuestra *herramienta crítica* y, en segundo lugar, el *punto de llegada* de la exposición. En efecto, terminaremos nuestro trabajo presentando el método filosófico-gramatical que Wittgenstein propone para «disolver» los problemas filosóficos y viendo cómo solo por medio de este es posible resolver las perplejidades filosóficas que condujeron a Husserl a desarrollar su método fenomenológico y, en general, su sistema filosófico. Con ello, no obstante, nuestra pretensión no es tanto la de presentar de la manera más fiel posible el método wittgensteiniano —aunque creemos que nuestra exposición *de hecho* recoge fielmente la posición de Wittgenstein— cuanto la de proponer un método filosófico con el que resolver, o, mejor sería decir, «disolver», una serie de problemas filosóficos.

Debemos indicar, por último, que en la parte crítica de este trabajo nos ha sido de gran utilidad, no solo la obra de Wittgenstein, sino también la de sus más importantes seguidores. Aunque hemos indicado en su lugar correspondiente las diversas fuentes de las que nos hemos servido para el desarrollo de las distintas cuestiones interpretativas, históricas y filosóficas que abordamos en la segunda parte, enumeraremos brevemente los filósofos que más han influido en nuestra aproximación crítica a los problemas filosóficos conectados con el método fenomenológico. En primer lugar, la obra de Peter Hacker ha sido clave en el desarrollo de esta investigación, tanto por lo que hace a la interpretación de Wittgenstein como por lo relativo al punto de vista general sobre la naturaleza de los problemas filosóficos y sobre el modo de abordar dichos problemas⁹. También ha sido una ayuda inestimable a la hora de enfrentar problemas concretos de particular dificultad la obra de otros filósofos «wittgensteinianos», especialmente, la de John Hyman, Anthony Kenny, Bede Rundle y Georg Henrik von Wright¹⁰.

Nuestra posición respecto de los diversos problemas filosóficos que tratamos, sin embargo, no se identifica exactamente con la de ninguna de estos autores, ni siquiera con la del propio Wittgenstein. Sea como fuere, en esta investigación no aspiramos a la originalidad, sino a contribuir a la aclaración de las diversas confusiones que rodean a los conceptos y problemas que conforman el núcleo de la fenomenología y del método fenomenológico. Para llevar a cabo esta tarea, nos hemos servido de la mejor herramienta que teníamos a nuestro alcance: la obra de quienes, antes que nosotros, pensaron, seguramente con mayor profundidad, los mismos problemas filosóficos que ahora nos proponemos afrontar.

⁹ Por lo que respecta a la tarea interpretativa debemos destacar sobre todo su impresionante *Comentario analítico sobre las Investigaciones filosóficas*, compuesto por cuatro volúmenes, dos de los cuales fueron coescritos con Gordon Baker (cf. Baker y Hacker, 2005a, 2005b, 2009; Hacker, 1990 y 1996a). En cuanto a las obras propositivas de Hacker, han sido de especial utilidad su trilogía sobre la naturaleza humana (cf. Hacker, 2007, 2013b y 2018).

¹⁰ En particular, nos han sido de gran ayuda las siguientes obras: para el estudio del problema filosófico de la apariencia, Hyman (2006) y Hacker (1987); para el problema de la naturaleza de las potencias, Kenny (1975) y Hacker (2007); para el problema de la naturaleza del conocimiento y su relación con la acción intencional, Rundle (1997) y Hacker (2013b); para el problema de la diferencia e interconexión de las explicaciones causales y de las explicaciones intencionales, von Wright (1971 y 1973) y Hacker (2007); para el problema de la naturaleza del lenguaje y de la relación entre las esencias y la «gramática» (Baker y Hacker, 2009).

PRIMERA PARTE: EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo y ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico (Hua II, p. 23 [1982b, p. 33]).

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE

Nuestro objetivo en esta primera parte es exponer los elementos y presupuestos centrales del método fenomenológico. Más en concreto, trataremos de mostrar que tanto el método psicológico-descriptivo que Husserl desarrolla en sus *Investigaciones lógicas* como el método fenomenológico-trascendental que presenta al público por primera vez en *Ideas* comparten en el fondo la misma estructura fundamental y se basan en los mismos presupuestos filosóficos. Nuestra exposición, por tanto, será una exposición sistemática a la vez que histórica. Comenzaremos el estudio del método fenomenológico a partir de la presentación de este que hace Husserl en la introducción a sus seis investigaciones lógicas, y continuaremos su examen a partir de los análisis concretos que se desarrollan en esta obra y que sientan las bases de la concepción husserliana de la fenomenología. No obstante, complementaremos la exposición de estos análisis con algunas de las correcciones y añadidos posteriores, que, sin modificar en lo fundamental los análisis de las *Investigaciones lógicas*, desarrollan y dan mayor coherencia a la posición filosófica que se deriva de los mismos. Consideraremos, asimismo, el camino que lleva a Husserl a la denominada «transformación trascendental de la fenomenología» y veremos cómo afecta esta al método fenomenológico, configurándolo definitivamente como una reflexión eidético-trascendental sobre la conciencia pura, que, pese a las diferencias con el método psicológico-descriptivo, comparte con este un núcleo esencial.

Dedicaremos, pues, el primer capítulo de esta primera parte a presentar el método fenomenológico tal y como aparece en la introducción de las *Investigaciones lógicas*. No obstante, para poder comprender adecuadamente el fin y el sentido de esta obra, tendremos que hacer primero un breve repaso por los motivos que llevaron a Husserl a embarcarse en este proyecto filosófico. De la mano de la narración que encontramos en el prólogo de las *Investigaciones*, veremos cómo Husserl pasó de la matemática a la filosofía, inspirado principalmente por Brentano, y cómo su interés filosófico viró desde la fundamentación de las matemáticas hacia la aclaración epistemológica de la lógica. Lo siguiente que examinaremos será cómo entiende Husserl la naturaleza de los objetos lógicos, cuyo conocimiento quiere aclarar, y cómo entiende que debe llevarse a cabo esta aclaración epistemológica. Veremos, por fin, que el camino para la aclaración filosófica última del conocimiento lógico y, en general, de todo conocimiento pasa para Husserl por el método fenomenológico, y analizaremos cuáles son los elementos centrales de dicho método.

Una vez hayamos introducido los elementos del método fenomenológico, pasaremos en el segundo capítulo a examinar el que sin duda es el concepto central de la fenomenología: la *intencionalidad* de la conciencia. Para ello será necesario introducir primero otros conceptos fundamentales del análisis fenomenológico, como son el de «conciencia», «vivencia» o «fenómeno». Examinaremos cómo Husserl hace propios estos conceptos que comparte con gran parte de los filósofos de su tiempo y, especialmente, con Brentano. Prestaremos especial atención a la recepción que hace Husserl de la concepción brentaniana de la intencionalidad, esto es, a la crítica que realiza de lo que denominaremos la «concepción *inmanentista* de la intencionalidad». Sin examinar esta

crítica es difícil comprender la propia concepción husserliana de la intencionalidad: la concepción «*constitutivista*». A exponer el origen y los elementos fundamentales de esta concepción «*constitutivista*» de la intencionalidad dedicaremos la segunda sección del segundo capítulo.

El tercer capítulo estará dedicado a analizar cómo aplica Husserl su concepción «*constitutivista*» de la intencionalidad a la solución del problema que dio origen a las *Investigaciones lógicas*: el problema del conocimiento lógico. Como veremos, el conocimiento lógico es una clase especial de intuición categorial, o, más concretamente, de intuición de esencias. En este tercer capítulo, por tanto, tendremos que aclarar cómo entiende Husserl la *intuición categorial*, cómo concibe las *esencias* y cómo comprende ese especialísimo tipo de intuición categorial que es la *intuición de esencias*. Terminaremos el capítulo mostrando cómo la solución husserliana del problema del conocimiento de la lógica, solución que pasa precisamente por explicar la estructura de la *intuición de las esencias formales*, conduce a tensiones difíciles de superar. Fueron estas tensiones las que llevaron a los lectores de las *Investigaciones lógicas* a acusar a Husserl de recaer en el *psicologismo* que tan duramente había criticado en la primera parte de las *Investigaciones*, los *Prolegómenos a la lógica pura*.

También fueron precisamente estas tensiones inherentes a los análisis de las *Investigaciones lógicas* las que condujeron a Husserl a la transformación trascendental de la fenomenología. Dedicaremos el cuarto capítulo a estudiar cómo tuvo lugar esta transformación y cuál es exactamente su significado. Veremos, en primer lugar, cómo la idea de que la conciencia *constituye* el mundo percibido es una idea que se deriva naturalmente de la concepción «*constitutivista*» de la intencionalidad de la conciencia que se desarrolla en *Investigaciones lógicas*. En esta obra, sin embargo, esta idea no se lleva hasta sus últimas consecuencias por dos razones fundamentales: primero, por la exclusión del objeto intencional del ámbito de la fenomenología a la que conduce el principio metodológico de la «*falta de supuestos*» y, segundo, por las dificultades metafísicas que se derivan de aceptar que una parte del mundo puede ser el fundamento de la totalidad del mismo. A continuación examinaremos cómo Husserl supera en los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones* ambas dificultades, primero incluyendo el objeto intencional en el campo de estudio de la fenomenología mediante la transformación del concepto de «*inmanencia*» y, después, distinguiendo entre *conciencia empírica* y *conciencia pura trascendental* para solventar así —o, mejor sería decir, para *intentar* solventar así— las dificultades metafísicas que se derivan de la concepción «*constitutivista*» de la intencionalidad. Por último, nos detendremos a considerar el alcance *metafísico* de la transformación trascendental de la fenomenología que Husserl presenta al público por primera vez en *Ideas* y que, en lo fundamental, sigue defendiendo a lo largo de toda su obra.

Concluiremos esta primera parte mostrando en el quinto y último capítulo cómo los elementos centrales del método psicológico-descriptivo que encontramos en las *Investigaciones lógicas* son en lo esencial los mismos elementos que conforman el método fenomenológico-trascendental que se establece por primera vez en *Ideas*. Examinaremos, asimismo, cuáles son los presupuestos filosóficos que subyacen a esta concepción del

método filosófico, esto es, cuáles son los motivos filosóficos que condujeron a Husserl a considerar que el método de la filosofía, el camino para alcanzar claridad filosófica última, pasa necesariamente por la *reflexión eidética* entendida como una *intuición inmanente de la esencia de la propia conciencia*. Con esto dejaremos el terreno preparado para la crítica del método fenomenológico que abordaremos en la segunda parte de este trabajo.

CAPÍTULO I. LA PRESENTACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS

La fenomenología pura representa un terreno de indagaciones neutrales en el cual tienen sus raíces diferentes ciencias. [...] la fenomenología alumbró las «fuentes» de las cuales «brotan» los conceptos fundamentales y leyes ideales de la lógica pura, y hasta las cuales han de ser perseguidas estas leyes y conceptos, para recibir la «claridad y distinción» que se exige a una comprensión crítica de la lógica pura. La fundamentación epistemológica, es decir, fenomenológica de la lógica pura, comprende indagaciones de gran dificultad, pero también de incomparable importancia. (Hua XIX, p. 7 [1982a, p. 216, trad. modificada])

El primer paso en nuestra investigación es examinar la presentación del método fenomenológico en las *Investigaciones lógicas*. Para ello es necesario, antes de nada, tener una idea de cuál es el proyecto de las *Investigaciones lógicas* para el que fue pensado en un primer momento el método fenomenológico. La mejor manera de introducirnos en la empresa filosófica que quiere llevar a cabo las *Investigaciones lógicas* es rastrear, aunque sea someramente, las preocupaciones filosóficas que condujeron a Husserl a dichas investigaciones. En lo que sigue, pues, expondremos de manera sucinta el camino que llevó a Husserl de la matemática teórica a la filosofía de la matemática y de esta a la pregunta por los fundamentos filosóficos o *epistemológicos* de la lógica pura. Tomaremos como hilo conductor para dicha tarea el relato que hace el propio Husserl de su camino filosófico en el breve prólogo a la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (Hua XVIII, pp. 5–7).

En primer lugar, veremos cómo la influencia de Weierstrass y, sobre todo, de Brentano llevó a Husserl a preguntarse por los fundamentos filosóficos de la aritmética y a adoptar como método de la investigación filosófica el de la psicología descriptiva que propugnaba Brentano (§ 1). Examinaremos, asimismo, el principal punto de discrepancia entre Brentano y el Husserl anterior a las *Investigaciones lógicas*: la consideración de los objetos y leyes matemáticas y lógicas como *entidades ideales* (§ 2). En concreto, analizaremos la célebre crítica husserliana al psicologismo en los *Prolegómenos a la lógica pura* y compararemos la posición husserliana sobre el carácter ideal de las leyes lógicas con la posición de Brentano.

Concluiremos este primer capítulo mostrando que la preocupación *epistemológica* que guía las *Investigaciones lógicas* es la de alcanzar *claridad filosófica última* respecto de la naturaleza de los objetos y leyes lógicas y de su conocimiento (§ 3). Veremos, asimismo, que, para alcanzar esta meta, Husserl propone su *método fenomenológico*, cuyos elementos centrales son presentados por primera vez en la introducción de las *Investigaciones lógicas*. Examinaremos, por tanto, esta primera exposición del método fenomenológico, haciendo especial énfasis en la idea que se convirtió en lema de la fenomenología: el retorno de los conceptos «vacíos» a la intuición de las «cosas mismas». Una vez hecho esto, estaremos en condiciones de comenzar el análisis detenido de cada uno de los distintos

elementos y presupuestos filosóficos que dan forma al método fenomenológico, comenzando por el principal de ellos: la particular concepción husserliana de la *intencionalidad* de la conciencia.

§ 1. El origen de las *Investigaciones lógicas*

Husserl comienza el prólogo a sus *Investigaciones lógicas* señalando que las investigaciones lógicas que conforman su obra tienen su origen en distintos problemas que surgieron «en el curso de [sus] largos esfuerzos por obtener una explicación filosófica de la matemática pura» (Hua XVIII, p. 5 [1982a, p. 21]). En efecto, Husserl, de formación matemática e iniciado en la filosofía por Brentano, cuyos cursos atendió entre 1884 y 1886 (cf. Hua XXV, p. 304), emprendió su carrera filosófica en el campo de la filosofía de las matemáticas. Según cuenta el propio Husserl, fue su mentor Weierstrass, quien en sus clases de teoría de funciones despertó su interés por la fundamentación de las matemáticas (cf. Hua Dok I, p. 7). Su tesis de habilitación en filosofía, escrita bajo la supervisión de Carl Stumpf, se titula *Sobre el concepto de número: Análisis psicológicos* (cf. Hua XII, pp. 289–339). Este título es ya indicativo de cuáles eran los intereses de Husserl cuando se inició en la filosofía y cuál era el método elegido para conseguir los objetivos que se proponía: el método de la psicología descriptiva que heredó de su maestro Brentano.

Como hemos señalado, la preocupación de Husserl tanto en su tesis de habilitación *Sobre el concepto de número* como en su primera obra publicada, *Filosofía de la aritmética* — que no es más que una reelaboración y ampliación de la tesis de habilitación — es la aclaración y fundamentación de las matemáticas, especialmente de la parte de las matemáticas que tiene su origen en Newton y Leibniz: el *análisis*. Husserl, siguiendo en esto a su mentor, Weierstrass, consideraba que tras los increíbles avances conseguidos en los últimos siglos por las matemáticas se ocultaba una oscuridad fundamental respecto de «la naturaleza de las herramientas utilizadas y los límites de la fiabilidad de las operaciones empleadas» (Hua XII, pp. 290–291), y que, por tanto, se hacía cada vez más imperiosa la «necesidad de claridad lógica, de comprensión y aseguramiento de lo ganado, de análisis más precisos de los conceptos que están en la base [del análisis matemático] y de los conceptos que facilitan [dicho análisis]» (Hua XII, p. 291). En definitiva, se trataba para Husserl de aclarar filosóficamente los fundamentos de la matemática moderna, que carecían, en su opinión, de la claridad exigible a una ciencia que pretendía ser fundamental.

El método que debía aportar esta claridad a los conceptos matemáticos era el de la psicología descriptiva que propugnaba Brentano. Brentano consideraba que la psicología debía ser la ciencia encargada de renovar la filosofía y dotar a esta por primera vez de unos fundamentos sólidos. Fue en su *Psicología desde un punto de vista empírico*, donde Brentano quiso presentar su propuesta para una nueva psicología que debía de servir de base a la filosofía. En esta obra, Brentano proponía una psicología empírica como ciencia fundamental, que tenía como fin alcanzar una explicación científica de los fenómenos psíquicos, es decir, encontrar aquellas leyes que regulan «la coexistencia y sucesión de los fenómenos psíquicos» (Brentano, 1924, p. 17). La psicología empírica,

pues, debía conseguir respecto de los fenómenos psíquicos, lo que la física había conseguido hacer con los fenómenos físicos.

Esta nueva ciencia de los fenómenos psíquicos, en cuanto ciencia empírica, debía, de acuerdo con Brentano, recurrir necesariamente a la fisiología y estudiar la interacción entre el cuerpo y los fenómenos psíquicos para así alcanzar una explicación satisfactoria de los mismos. No obstante, Brentano era consciente de que antes de adentrarse en la explicación de los fenómenos psíquicos desde el punto de vista de una ciencia empírica se hacía necesaria una clara delimitación y descripción de los mismos. A esta tarea dedica el segundo libro de su *Psicología*, que debía ser el punto de partida inicial para las investigaciones empírico-psicológicas propiamente dichas. Sin embargo, Brentano nunca llegó a publicar el resto de libros planeados para su *Psicología*, quedando la parte preparatoria a la psicología explicativa, la *psicología descriptiva*, como la única publicada. De este modo, con el tiempo, lo que empezó siendo una mera parte introductoria, la psicología descriptiva, acabó convirtiéndose en una ciencia autónoma y con dignidad propia. Así aparece ya en *El origen del conocimiento moral*. En esta obra, cuyo objetivo es aclarar filosóficamente el conocimiento moral, se propone como método aclaratorio acudir al «origen del concepto “bueno”, que, como el origen de todo concepto, se encuentra en una cierta representación intuitiva concreta» (cf. Brentano 1969, p. 16). En concreto, Brentano defiende que el origen del concepto de «bueno» lo encontramos en los fenómenos psíquicos del amor y el odio, del agrado y el desagrado (p. 19). Solo estudiando estos fenómenos y cómo se origina a partir de ellos el concepto de «bueno» podremos alcanzar claridad filosófica última respecto de la ética.

Pero no solo los conceptos psicológicos —entendiendo, con Brentano, que «bueno» es un concepto psicológico— tienen su origen en la experiencia intuitiva, en los fenómenos, sino que todo concepto, psicológico o no, tiene su origen en la intuición. También los conceptos de las ciencias *a priori*, como, por ejemplo, los conceptos de las matemáticas, tienen su origen en la intuición (cf. Brentano, 1970, pp. 46–67)¹¹. Por tanto, aunque la matemática procede de manera *a priori* a partir de conceptos ya creados, para alcanzar aclarar filosóficamente la matemática, es necesario retrotraer los conceptos matemáticos a la intuición en la que se originaron. En general, podemos decir que «los conceptos se obtienen a partir de intuiciones concretas y, en cualquier momento que volvamos a pensarlos, tienen siempre una intuición concreta como fundamento» (Brentano, 1982, p. 58). Por eso, para aclarar cualquier concepto es necesario examinar de qué manera se obtuvo el concepto en cuestión a partir de la intuición o, lo que es lo mismo, examinar cómo la intuición fundamenta nuestro concepto. Que esto es una tarea de la psicología es, de acuerdo con Brentano (1970, p. 67), algo que ya tenía claro Aristóteles.

¹¹ En este ensayo que data de 1903, Brentano (1970, p. 48–49) esboza una explicación del origen del concepto de número a partir de la captación de colectividades en la intuición, que recuerda al análisis que Husserl desarrolló unos años antes en su *Filosofía de la aritmética*. Curiosamente, Brentano concluye la breve exposición señalando que el origen empírico del concepto de número es «uno que no ofrece a la investigación la menor dificultad» (p. 49), a pesar de que fueron precisamente las grandes dificultades que Husserl encontró en este proyecto las que le empujaron a desarrollar sus complejas *Investigaciones lógicas*.

La psicología descriptiva, pues, no es solo una parte preparatoria de la psicología explicativa o genética, sino que se erige como una ciencia autónoma que tiene la función filosófica de aclarar los conceptos del resto de ciencias mediante el estudio de las representaciones intuitivas en las que esos conceptos tienen su origen, es decir, el estudio de los fenómenos a partir de los cuales creamos por abstracción los conceptos. La psicología descriptiva es denominada también por Brentano (1982, p. 3) «psicología pura», ya que prescinde de toda hipótesis explicativa psicofísica y se atiene exclusivamente a la descripción de los fenómenos psíquicos sin considerar las leyes que explican su sucesión y coexistencia. Por este motivo Brentano también la considera una ciencia exacta, al contrario que la psicología genética. La psicología empírica debe indagar las causas de los fenómenos psíquicos y para ello debe, como toda ciencia empírica, realizar generalizaciones y aventurar hipótesis. La psicología descriptiva o, como también la denomina Brentano (1982, *passim*)¹², «psicognosis», en cambio, no procede mediante generalizaciones inexactas, sino que establece relaciones exactas y universales entre conceptos (pp. 3–7), y establece estas relaciones de manera intuitiva (p. 73).

Husserl toma precisamente esta concepción de la psicología descriptiva como ciencia aclaratoria fundamental y la pone al servicio de la aclaración filosófica de la matemática: solo estudiando los actos psicológicos en que tienen su origen los conceptos matemáticos centrales podremos alcanzar la claridad filosófica necesaria para una fundamentación adecuada de las matemáticas (cf. Hua XII, pp. 64, 77, 129, 156, 202, 301). O, como también lo expresa Husserl (Hua XII, p. 129), solo describiendo los fenómenos en los que tienen su origen los conceptos matemáticos podremos alcanzar una intelección de la esencia de dichos conceptos. La tarea es, por tanto, establecer cuáles son los conceptos centrales de la matemática y proceder a investigar su origen intuitivo conforme al método de la psicología descriptiva.

Pues bien, tanto en *Sobre el concepto de número* como en *Filosofía de la aritmética*, Husserl considera que el concepto central del análisis matemático, el concepto al cual se pueden reducir, supuestamente, todos los demás, es el concepto de «número» (Hua XII, p. 294). Ahora bien, el concepto de «número» depende, a su vez, del concepto de «multiplicidad» (Hua XII, pp. 14–15), el cual tiene su origen en los actos psíquicos de coligación (Hua XII, pp. 17–21). Por esta razón, el grueso del análisis de la *Filosofía de la aritmética* va dirigido a estudiar cómo se abstrae el concepto de «multiplicidad» a partir de los actos psíquicos de coligación. Podemos decir, pues, que la *Filosofía de la aritmética* busca retrotraer el concepto de «número» a su origen en la intuición correspondiente, que Husserl identifica aquí con ciertos actos psíquicos de coligación.

Pronto, no obstante, advirtió Husserl que el concepto de número era insuficiente para fundamentar el análisis matemático. En una carta a Stumpf (Hua Dok III/1, pp. 157–164), escrita antes de la publicación de la *Filosofía de la aritmética*, Husserl expresa su insatisfacción con la tesis central de dicha obra, esto es, con la tesis de que el concepto de

¹² Además de referirse a esta investigación como «psicología descriptiva», como «psicología pura» o como «psicognosis», Brentano también utiliza ocasionalmente el término de «fenomenología» (cf., p. ej., el título de la lección de 1888/1889, recogida en Brentano, 1982, pp. 129–133).

número es el concepto fundamental de la aritmética universal. Así leemos: «La opinión que todavía me guiaba en la elaboración de mi tesis de habilitación, que el concepto de número constituye el fundamento de la aritmética universal, se demostró pronto como falso» (p. 158). Según Husserl, «ninguna técnica puede guiar a uno a deducir los números negativos, racionales, irracionales y complejos del concepto de número [*Anzahl*]); lo que ocurre, más bien, es que la “aritmética universal” (incluyendo el análisis, la teoría de funciones, etc.) encuentra *aplicación* en los números (“la teoría de números”))» (p. 158). Es decir, la aritmética de los números no es más que una aplicación especial de la más general aritmética universal, por lo que no tiene sentido deducir toda la aritmética del concepto de «número». De hecho, Husserl ya no considera la aritmética universal una ciencia autónoma, sino una parte de la lógica formal (p. 161).

Como el propio Husserl reconoce, fue el contacto con la lógica matemática del momento el que le abrió los ojos a «una matemática que efectivamente no tiene nada que ver con la cantidad y, sin embargo, constituye una incontestable disciplina de forma y método matemáticos» (Hua XVIII, pp. 5–6 [1982a, p. 22]). En efecto, la lógica algebraica que elaboró Boole y sistematizó Ernst Schröder en sus *Lecciones sobre el álgebra de la lógica* de 1890—reseñada por Husserl el mismo año de su publicación (cf. Hua XXII, pp. 3–43)— mostraron a Husserl la similitud entre el cálculo matemático y el naciente cálculo lógico. Husserl criticó la pretensión de Schröder de reducir la lógica al nuevo cálculo lógico, ya que este —y en esto, según Husserl, coincide con la lógica tradicional— no acierta a reflexionar sobre los fundamentos de las leyes lógicas, sino que se limita a proporcionar una herramienta, un algoritmo, que nos ahorra el auténtico pensamiento lógico¹³. Pero pese a su actitud crítica con el proyecto logicista, fue precisamente este contacto con la nueva lógica matemática, que parecía similar al análisis matemático en cuanto a naturaleza y modo de proceder, lo que le llevó a considerar la aritmética universal como parte de la lógica formal. En palabras de Husserl: fue «la patente posibilidad de llevar a cabo generalizaciones o modificaciones de la aritmética formal, mediante las cuales puede ésta elevarse sobre la esfera cuantitativa, sin alterar esencialmente su carácter teórico ni su método calculatorio», la que le hizo comprender que «lo cuantitativo no pertenece a la esencia más general de lo matemático o “formal” y de los métodos calculatorios fundados en ella» (Hua XVIII, pp. 5–6, [1982a, pp. 21–22]). Pero si la esencia de lo matemático es común con la de lo lógico-formal, para aclarar filosóficamente el análisis matemático será necesario aclarar en primer lugar la naturaleza de lo formal en general, es decir, será necesario construir primero una teoría general de los sistemas deductivos formales. De este modo se vio Husserl conducido de las investigaciones acerca del origen del concepto de número a las investigaciones lógicas que informan la «obra de ruptura» de la fenomenología.

Todo esto, no obstante, no afectó a la concepción de la investigación filosófica como psicología descriptiva, que Husserl había heredado de Brentano: el método para aclarar filosóficamente la lógica sigue siendo llevar los conceptos correspondientes, los *conceptos lógicos*, a la intuición donde estos tienen su origen. Ahora bien, entre la publicación de la

¹³ Para un detenido examen de la crítica de Husserl a Schröder y, en general, de la actitud de Husserl frente a la naciente lógica matemática, cf. Rang (1979, pp. XI–XXVIII).

Filosofía de la aritmética y la aparición de las *Investigaciones lógicas* tuvo lugar otro cambio fundamental en el pensamiento de Husserl, un cambio que, si bien no le hizo abandonar el método de la psicología descriptiva, sí le llevó a matizar alguno de sus puntos. También a este cambio se refiere Husserl en el relato del prólogo de las *Investigaciones* que estamos siguiendo en nuestra exposición. Ahí leemos, que al tiempo que su interés viró de la filosofía de la matemática a la filosofía de lógica, Husserl empezó a encontrar algunos problemas en el método de análisis de la psicología descriptiva: si bien seguía considerando que el análisis psicológico-descriptivo era «claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada», se encontraba con problemas de claridad «tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría)»; le inquietaba «cómo se compadecería la objetividad de la matemática —y de toda ciencia en general— con una fundamentación psicológica de lo lógico» (Hua XVIII, p. 6–7 [1982a, p. 22]).

La matemática y la lógica son ciencias *a priori* que buscan leyes universales y necesarias; por lo tanto, su objeto de estudio debe poseer también esa universalidad y necesidad. Influido por Natorp, Cantor, Bolzano y, sobre todo, por Lotze¹⁴, Husserl llegó a la conclusión de que las matemáticas y la lógica deben tratar con objetos ideales que no pueden reducirse a realidades empíricas, ni siquiera al vínculo psíquico que encontramos reflexivamente en los actos de coligación, como parece que buscaba hacer en su *Filosofía de aritmética*¹⁵. Esta es una ruptura radical con Brentano, quien, como veremos en el próximo párrafo, siempre consideró que la única intuición posible es la intuición empírica, esto es, la intuición de los objetos individuales y contingentes de la experiencia.

¹⁴ Husserl reconoce en una carta a Welch la influencia decisiva que tuvo en su concepción de la intuición de esencias la lectura de Lotze, a pesar del rechazo que siempre le produjo su teoría del conocimiento y su metafísica (Hua Dok III/6, p. 460). También reconoce en su borrador para un nuevo prólogo para las *Investigaciones lógicas* (cf. Hua XX/1, pp. 297–298) el papel decisivo que jugaron Lotze, Bolzano y Cantor en su rechazo del psicologismo. Sobre la influencia de Natorp, cf. Kern (1964, p. 13). No está tan claro, en cambio, el peso que la crítica de Frege a la *Filosofía de la aritmética* tuvo en el desarrollo del «platonismo» husserliano. Tanto Kern (1964, p. 13) como Miller (1982, pp. 19–23) y Rollinger (1999, p. 44, n. 1) niegan que esta crítica fuera especialmente relevante en la evolución del pensamiento de Husserl. No obstante, como señala Holenstein (1975, p. XXIII), el propio Husserl habría dicho a Gibson que «la crítica de Frege fue la única que realmente agradeció», por ser la única que «dio en el clavo».

¹⁵ Es una cuestión debatida la de hasta qué punto la *Filosofía de la aritmética* incurre en el psicologismo que tan duramente critica Husserl en sus *Prolegómenos a la lógica pura* (Hua XVIII) (cf. De Boer, 1978, pp. 19–20, 23–31; Miller, 1982, pp. 19–23). En cualquier caso, no cabe duda de que en la *Filosofía de la aritmética* el concepto de número no tiene su origen en la intuición de un objeto ideal, sino en la reflexión sobre los actos psíquicos de coligación (Hua XII, p. 45). El propio Husserl reconoce en el borrador del prólogo para la segunda edición de las *Investigaciones* (Hua XX/1, pp. 295–296) que, pese a las dudas que ya entonces albergaba al respecto, en sus primeras obras identificó el concepto de «número» con el concepto de «coligación» al sostener que el concepto de «número» surge «de la forma psíquica de la unidad» (*auf psychisches Einheitsform*). Es decir, como Husserl reconoce, en la *Filosofía de la aritmética*, la intuición que corresponde al concepto de número es el acto psíquico de la coligación y no un objeto ideal.

A pesar de esta ruptura radical con Brentano, Husserl no renunció al método de la psicología descriptiva para la aclaración de los conceptos. También los conceptos lógicos, aun considerando que corresponden a objetos ideales trascendentes a la conciencia, tienen que encontrar aclaración última en las intuiciones correspondientes en las que dichos objetos se dan en la conciencia. Esto es, incluso si los objetos lógicos no son reducibles a actos de conciencia de coligación o *síntesis*, no cabe duda de que *se dan a la conciencia* en ciertos actos y que, solo *son para nosotros*, en la medida en que se dan en la conciencia. Se hace necesario, por tanto, aclarar la relación que hay entre los actos de conciencia en los que se nos dan los objetos ideales —actos que, como tales, están regidos por las leyes subjetivo-psicológicas de la conciencia— y estos últimos —sujetos a leyes objetivo-ideales—. En otras palabras, se hace necesario aclarar cómo es posible que haya algo así como una intuición de objetos universales y necesarios, es decir, cómo es posible la intuición de esencias.

La investigación del origen de los conceptos lógicos en la intuición tiene, pues, dos fases: una primera fase en la que se examina la naturaleza de aquellos *objetos dados en la intuición* en la que surgen los conceptos lógicos y de la que estos reciben su validez y una segunda fase en la que examinamos la naturaleza de la *intuición misma en la que se dan dichos objetos*. A la primera de estas tareas está dedicado el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, titulado *Prolegómenos a la lógica pura*; a la segunda está dedicado el segundo volumen —segundo y tercer volumen, en la segunda edición—, titulado *Investigaciones para una fenomenología y una teoría del conocimiento*¹⁶. Por tanto, podemos decir que las *Investigaciones lógicas* están dedicadas, primero, a estudiar la *naturaleza* de los *objetos lógicos ideales* donde tienen su origen los conceptos lógicos, y, segundo, a estudiar el *origen* del conocimiento de los objetos lógicos ideales en la *intuición de esencias*. Esta segunda tarea es la más fundamental, pues solo estudiando la *intuición* que nos da los objetos ideales en los que los conceptos lógicos tienen su origen, podemos alcanzar claridad filosófica última respecto de la naturaleza de la lógica pura.

El fin último de las *Investigaciones lógicas* es, por tanto, *epistemológico*: aclarar la naturaleza del conocimiento lógico. Pero, más en general, podemos decir que la pretensión de las *Investigaciones lógicas* es, en último término, la pretensión epistemológica de aclarar la relación que se da entre el acto subjetivo de conocimiento y el contenido objetivo del mismo. Es a este problema epistemológico central, el problema de la relación entre el conocimiento y el objeto de conocimiento, al que se vio abocado Husserl cuando empezó a profundizar en los problemas filosóficos con los que se encontró en su intento de fundamentar filosóficamente las matemáticas. Como reconoce

¹⁶ Todas las citas de las *Investigaciones lógicas*, como del resto de obras de Husserl, excepto de *Experiencia y juicio*, se darán de acuerdo con la edición de la *Husserliana*, que recoge los *Prolegómenos* y las subsiguientes *Investigaciones* en los volúmenes XVIII y XIX, respectivamente. En estos volúmenes de la *Husserliana* se recogen tanto la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, publicada en dos volúmenes en 1900 y 1901, como su segunda edición, publicada en tres volúmenes en 1913 y 1921. Normalmente citaremos de acuerdo con el texto de la segunda edición mediante las abreviaturas «Hua XVIII» y «Hua XIX». Solo en aquellos lugares en los que la diferencia entre la primera y la segunda edición tenga especial relevancia para nuestra exposición haremos referencia al texto de la primera edición, lo que se indicará mediante las abreviaturas «Hua XVIII¹» y «Hua XIX¹».

el propio Husserl, cuando el método que había seguido en *Filosofía de la aritmética* empezó a vacilar, se vio conducido «en medida creciente a reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento» (Hua XVIII, p. 7 [1982a, p. 22]).

Podemos concluir, pues, que el método fenomenológico que desarrolla Husserl en las *Investigaciones lógicas* tiene, como fin particular, aclarar la relación entre los actos en los que se realiza el conocimiento lógico y los objetos y estados de cosas ideales que conforman el objeto dicho conocimiento, y, como fin general, aclarar la relación entre la conciencia y el mundo, relación que, como veremos (cf. *infra*, §§ 10 y 15), desde las *Investigaciones lógicas*, se entiende como una peculiar relación de *constitución*.

§ 2. Prolegómenos al método fenomenológico: el carácter ideal de la lógica

Una vez que hemos visto cuáles son las preocupaciones filosóficas que llevaron a Husserl a las *Investigaciones lógicas* y cuál es el proyecto que persigue en las mismas, estamos mejor situados para examinar cómo se presenta en ellas el método fenomenológico. Antes de ello, no obstante, nos detendremos un poco más en los motivos que llevaron a Husserl a aceptar la intuición de esencias, y esto por dos razones: primero, porque las *Investigaciones lógicas* tienen como fin último, precisamente, aclarar la naturaleza de la intuición de esencias y, segundo, porque la propia intuición de esencias forma, como veremos en el próximo párrafo, una parte esencial del método fenomenológico. Para aclarar cuáles fueron los motivos que condujeron a Husserl a aceptar la intuición de esencias recurriremos a los *Prolegómenos a la lógica pura*, que están dedicados, justamente, a demostrar que la lógica formal o pura no puede basarse en generalizaciones *empíricas* de carácter psicológico, como pretendían los psicólogos, sino que debe basarse en las *relaciones ideales* —esto es, *necesarias, universalmente válidas y a priori*— entre los conceptos lógicos entendidos como objetos ideales o *especies*. Veremos, además, que, al entender estas relaciones ideales como relaciones entre *especies* o *esencias* —esto es, entre unos *objetos ideales* que pueden percibirse en una especial intuición, la llamada «*intelección*» o «*intuición de esencias*»—, Husserl no hace más que llevar el *intuicionismo* que hereda de Brentano a sus últimas consecuencias.

Como afirma el propio Husserl, los problemas que aborda en los *Prolegómenos* se reducen en último término «al recto conocimiento de la distinción epistemológica fundamental, la distinción entre lo *real* y lo *ideal*», entendiendo por tal «la distinción entre las verdades, las leyes y las ciencias reales y las ideales, entre las universalidades reales y las ideales» (Hua XVIII, pp. 190–191 [1982a, p. 161])¹⁷. Esto es, en último término los *Prolegómenos* están dedicados a poner de manifiesto la enorme distancia que separa las ciencias reales o *empíricas*, que establecen generalizaciones empíricas basadas en nuestra experiencias del mundo, y las ciencias ideales o *a priori*, como las matemáticas y la lógica, que no establecen generalizaciones empíricas, más o menos acertadas, sino

¹⁷ Como veremos más adelante (cf. *infra*, § 12), la contraposición entre los objetos *ideales* y los objetos *reales* (*reale Gegenstände*) no implica que los objetos ideales no existan *realmente* (*wirklich*). Debemos distinguir entre la *realidad* (*Realität*) como modo de ser de los objetos empíricos individuales y la *realidad* (*Wirklichkeit*) como verdadera existencia de un objeto.

generalizaciones universalmente válidas y necesarias, y obtenidas *a priori*, esto es, no basadas en nuestra experiencia del mundo. Pero no se trata solo de recordar una distinción que «todo el mundo conoce», pues «incluso un empirista tan extremo como Hume lleva a cabo la fundamental distinción de las *relations of ideas* y las *matters of fact*, la misma que ya antes de él había enseñado el gran idealista Leibniz bajo los títulos de *vérités de raison* y *vérités de fait*», sino que es importante también «comprender rectamente su esencia fenomenológica» (*ibid.*).

El principal blanco de los *Prolegómenos* son precisamente aquellos filósofos que, obviando la importancia de la diferencia entre verdades empíricas y verdades *a priori*, pretenden fundamentar la lógica en una ciencia empírica: la psicología. Husserl dedica grandes esfuerzos a mostrar cómo estos filósofos *psicologistas*, que consideran, como Mill, que «la lógica debe sus fundamentos teóricos íntegramente a la psicología» o, como Lipps, que «la lógica [es] una disciplina particular de la psicología» (citados en Hua XVIII, p. 191 [1982a, pp. 161–162]), caen necesariamente en contradicciones o, utilizando la expresión que prefiere Husserl, en «contrasentidos». Los distintos contrasentidos que denuncia Husserl en los *Prolegómenos* son variantes de la misma confusión: hacer depender la validez *lógica* de las proposiciones sobre *hechos* o *regularidades psicológicas*. Así, por ejemplo, es absurdo hacer depender la validez del principio de no contradicción de la particularidad configuración psicológica de un determinado individuo o de una determinada especie, como hacen respectivamente el relativismo individual y el relativismo específico (cf. Hua XVIII, pp. 123–129), pues implicaría que el principio de contradicción no sería válido para seres con una configuración psicológica diferente a la nuestra. Esto querría decir que para estos seres las cosas podrían *ser* y no *ser* a la vez y en el mismo sentido: podrían existir y no existir a la vez, estar en un lugar y no estar en ese mismo lugar el mismo tiempo, etc. Esto es patentemente absurdo, pues, con independencia de cuál sea la configuración psicológica de un individuo y de qué piense este individuo *de hecho*, es *lógicamente imposible* que le puedan convenir a la vez propiedades contradictorias.

Asimismo, es absurdo pensar que el conocimiento de las leyes lógicas se basa en el conocimiento de nuestras regularidades psicológicas. Por muy perfecto que sea el conocimiento del funcionamiento de nuestro psiquismo, este siempre será un conocimiento *empírico*, esto es, un conocimiento *basado en la experiencia*, y, como tal, siempre será *aproximado* y susceptible de *mejora*; mientras que el conocimiento de las leyes lógicas no es fruto de generalización *empíricas*, sino que es un conocimiento que tiene *a priori* *validez universal* y *necesidad demostrativa*, esto es, *apodíctica* (cf. Hua XVIII, pp. 72–76). Husserl pone así de manifiesto la diferencia radical que hay entre la fundamentación *inductiva* de las leyes naturales y la fundamentación «mediante evidencia apodíctica» de las leyes lógicas (Hua XVIII, pp. 73–74).

En definitiva, todo psicologismo cae preso de una confusión categorial, de una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, al confundir el carácter *ideal* —esto es, *necesario*, *universalmente válido* y *a priori*— de las leyes lógicas con el carácter *empírico* —esto es, *basado en la experiencia* y, por tanto, *de validez empíricamente limitada* y *de carácter contingente*— de las regularidades psicológicas. Ahora bien, como hemos señalado antes,

no basta con advertir el carácter ideal de las leyes lógicas, es necesario también «comprenderlo rectamente», lo cual, para Husserl, quiere decir comprender su *origen fenomenológico* (Hua XVIII, p. 246), esto es, comprender la *intuición* en la que los conceptos y las leyes lógicas tienen su *origen*, la intuición que confiere a estos conceptos y leyes su *legitimidad racional*. Esta intuición, para Husserl, solo puede ser una «*intelección de la esencia* de los respectivos conceptos», una intelección que solo se consigue «mediante la *representación* intuitiva de la esencia en una ideación adecuada o, tratándose de los conceptos más complicados, mediante el conocimiento de la esencialidad de los conceptos elementales implícitos en ellos y de los conceptos de sus formas de unión» (Hua XVIII, p. 246 [1982a, p. 202]). Es decir, Husserl entiende que solo la intuición de unos objetos ideales, las *esencias*, puede garantizar el carácter ideal del conocimiento lógico.

Husserl lleva así el intuicionismo de Brentano a sus últimas consecuencias, más allá de lo que el propio Brentano estaba dispuesto a llegar, pues, aunque este siempre defendió la diferencia radical que hay entre el carácter apodíctico y *a priori* de la lógica —y del resto de ciencias *a priori*, como las matemáticas y la propia psicología descriptiva— y el carácter empírico de las ciencias naturales —incluyendo en estas la psicología empírica o genética—, siempre se negó, en consonancia con su decidido *empirismo*, a reconocer la existencia de cualquier tipo de objeto *ideal* o de cualquier *intuición intelectual*. En lo que sigue examinaremos, aunque sea someramente, el análisis brentaniano del conocimiento *a priori* para ver en qué sentido la posición husserliana puede considerarse como una radicalización del intuicionismo brentaniano, una radicalización que solo es posible si se deja de lado el «prejuicio empirista». Como Husserl dirá años más tarde (cf. Hua III, p. 45), su método puede considerarse en cierto sentido «el auténtico positivismo», pues es la más radical aplicación del principio «positivista» de retrotraer *todos* los conceptos a la *intuición*.

Lo primero que debemos señalar es que Brentano nunca defendió posturas psicologistas¹⁸, en la medida en que nunca consideró que las leyes lógicas fueran

¹⁸ No está claro qué pensaba exactamente Husserl al respecto. Por un lado, en una carta dirigida a Brentano en 1905 niega que la crítica al psicologismo de los *Prolegómenos* estuviera dirigida contra Brentano: «Por lo demás, mis *Prolegómenos* no se dirigen contra usted ni contra sus discípulos. En el fondo, creo que en estas cuestiones generales no existen grandes diferencias entre nosotros, simplemente, yo considero que es importante subrayar ciertas distinciones y usted cree que puede pasar sin ellas» (Hua Dok III/1, p. 35). Por otro lado, en una carta a Natorp escrita en 1897, en plena redacción de los *Prolegómenos*, parece incluir a Brentano y a su escuela entre los blancos de su crítica: «Trabajo en un gran escrito dirigido contra la lógica subjetivo-psicologista de nuestro tiempo (por tanto, contra el punto de vista que con anterioridad he defendido yo mismo en cuanto discípulo de Brentano)» (Hua Dok III/5, p. 43). Quizá, durante la redacción de los *Prolegómenos*, Husserl estuviera más centrado en los puntos que diferenciaban su nueva postura de la de Brentano y de la suya en la *Filosofía de la aritmética* —en concreto, la concepción brentaniana de la lógica como una disciplina esencialmente *técnica*, y no *teórica*, y la no aceptación de los objetos ideales como correlatos de los conceptos lógicos y matemáticos— que en los puntos que tenían en común. En cambio, años más tarde, quizá vio con más claridad la gran distancia que separaba a Brentano de autores como Mill o Lipps. Debemos señalar que Rollinger (1999, pp. 45–46) considera que Brentano sí es uno de los blancos de ataque de los *Prolegómenos*. Sin embargo, como él mismo admite, el empirismo de Brentano es muy

generalizaciones empíricas sobre nuestro psiquismo, sino que mantuvo que, como todas las verdades derivadas exclusivamente de nuestros conceptos, las leyes lógicas son leyes de validez universal y de carácter necesario y *a priori*, que se contraponen a las leyes empíricas alcanzadas mediante la inducción. Aunque en su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano no examinara la distinción entre juicios asertóricos, propios de las ciencias empíricas, y juicios apodícticos, propios de las ciencias *a priori*, como él mismo señala en un anexo a la segunda edición (Brentano, 1925, p. 171), esto no quiere decir que no tuviera esta distinción por fundamental. De hecho, esta distinción aparece ya en su ensayo sobre Comte de 1869 (cf. Brentano, 1968, p. 118). Además, como vimos en el párrafo anterior, la psicología descriptiva se caracteriza precisamente por proceder, no mediante generalizaciones inexactas, sino estableciendo relaciones exactas y universales entre conceptos (cf. Brentano, 1982, pp. 3–7). Y lo mismo podemos decir de la matemática y de la lógica (cf. Brentano, 1929, pp. 92–93). En general, toda ciencia que procede mediante juicios cuya verdad no depende de la experiencia, sino *de los conceptos mismos*, esto es, cuya verdad es *a priori*, es una ciencia que establece leyes *necesarias y exactas*. Brentano contrapone constantemente las ciencias *a priori*, que establecen verdades evidentes a partir de los meros conceptos, con las ciencias empíricas que proceden inductivamente a partir de la experiencia (cf., p. ej., Brentano, 1970, pp. 48–53, 66–67, 72–75). Para Brentano, es precisamente el hecho de que las ciencias *a priori* proceden a partir de los meros conceptos, sin recurrir a la experiencia, lo que les confiere su carácter apodíctico y universalmente válido. Esto es, lo característico de todas las ciencias *a priori* es que están conformadas por lo que Kant denominaba «juicios analíticos»¹⁹.

Esto, sin embargo, no quiere decir que la *intuición* no juegue ningún papel en las ciencias *a priori*, pues el conocimiento de las relaciones conceptuales se basa, según Brentano, en la intuición (Brentano, 1982, pp. 28, 73; 1970, p. 54). Ahora bien, lo que intuimos, según Brentano, no son objetos ideales, ni estados de cosas necesarios, sino la *imposibilidad* de que se den ciertos estados de cosas. Esto quiere decir que todos los juicios apodícticos son convertibles en juicios negativos (cf., Brentano, 1971, pp. 172–179), lo cual supone que la intuición que los legitima debe ser una *intuición negativa*, en concreto, la intuición de que algo no puede ser el caso.

Por otro lado, aunque Brentano reconoce el carácter *a priori* de los juicios de la lógica o la matemática, defiende que el *origen* de los conceptos en los que se basan estos juicios

distinto del de Mill, y, por ese motivo, es, en cierto sentido, «inmune» a las críticas de los *Prolegómenos* (p. 48).

¹⁹ Aunque Brentano adopta la terminología kantiana de «juicios analíticos», critica la definición kantiana de los mismos. Para Brentano, lo que caracteriza a los juicios analíticos es que son juicios que cuya verdad se deriva únicamente de los conceptos mismos. Ahora bien, esto no quiere decir, como sostiene Kant (KrV, A6–7), que solo sean analíticos los juicios en los que el predicado está contenido en el concepto del sujeto, pues hay juicios analíticos en los que esto no sucede, como «Si algo es rojo, no es azul» o, también, todos los juicios que conforman las matemáticas, que, para Brentano, como todos los juicios *a priori*, son analíticos y no sintéticos (cf. Brentano, 1970, pp. 10–14, 48–68). Brentano también critica la idea kantiana de que los juicios analíticos no amplían nuestro conocimiento (cf. Brentano, 1970, p. 15).

es *empírico* (Brentano, 1970, p. 50). Esto es, para establecer las leyes lógicas y matemáticas, no necesitamos acudir a la experiencia, sino que basta con intuir las imposibilidades lógicas que se derivan de nuestros conceptos. Sin embargo, para poder proceder de manera *a priori* a partir de los conceptos, necesitamos haber adquirido *previamente* nuestros conceptos. Pues bien, esta adquisición es *empírica*, y no *a priori*. Esto es, no llegamos a nuestros conceptos lógicos y matemáticos mediante ninguna suerte de intelección o intuición de esencias, sino a partir de un mero proceso de abstracción que se mantiene siempre en los límites de la intuición empírica, la única que reconoce Brentano²⁰.

De esta manera, Brentano trata de compaginar el carácter *ideal* de las matemáticas con los dos principios que guían su filosofía: el intuicionismo y el empirismo. Sin embargo, esta posición plantea algunos problemas. Por un lado, no está claro en qué consiste la intuición negativa que legitima las proposiciones analíticas. ¿Cómo podemos intuir un «no ser»? ¿Y cómo es posible que esta intuición negativa garantice de manera apodíctica que no pueda darse un determinado estado de cosas? Por otro lado, tampoco está claro cómo es posible que unos conceptos que tienen su origen en la intuición empírica de objetos contingentes puedan garantizar leyes necesarias y universalmente válidas²¹.

Husserl cree poder solucionar estos problemas recurriendo a la intuición de esencias: es la intuición de unos objetos o estados de cosas ideales la que garantiza la *necesidad* y *universalidad* de las proposiciones lógicas. Como veremos cuando analicemos la intuición de esencias (cf. *infra*, § 13), Husserl está de acuerdo con Brentano en dos puntos. Primero,

²⁰ Como apuntamos más arriba (cf. *supra*, p. 32, n. 11), Brentano (1970, p. 48–49) describe, aunque sucintamente, el proceso por el que obtenemos abstractivamente el concepto de número en la misma línea que sigue Husserl en su *Filosofía de la aritmética*.

²¹ De Boer (1978, p. 79) sugiere que Brentano justifica el carácter necesario de las verdades obtenidas a partir de los conceptos mismos desde el presupuesto de la inteligibilidad esencial de la realidad, esto es, desde el postulado de que la realidad «tiene estructuras necesarias que llegamos a conocer empíricamente». Sin embargo, aunque no puede descartarse este presupuesto de raíz aristotélica en la filosofía de Brentano, Brentano nunca lo formula explícitamente. De hecho, cuando analiza el proceso por el que obtenemos leyes generales *a partir de la experiencia*, lo que denomina «inducción en sentido estricto», Brentano se distancia explícitamente de Aristóteles y reconoce que la crítica de Hume al esencialismo aristotélico —que está en la base del tratamiento humeano de la inducción— es justificada, para posteriormente tratar de resolver el desafío humeano a la inducción mediante el recurso al cálculo de probabilidades (cf. Brentano, 1970, pp. 68–95). Por otro lado, Aldea (2014) sugiere que, en último término, Brentano hace depender de la percepción interna la validez universal de los conceptos y de las correspondientes proposiciones *a priori*, en la medida en que defiende que es la evidencia de los juicios la que garantiza su verdad. Sin embargo, si bien es cierto que, en su obra madura, Brentano consideraba que la verdad de *todos los juicios* depende, en último término, de que se muestren como *evidentes* (cf. Brentano, 1930, pp. 121–150), esto no quiere decir que considere que la evidencia de todos los juicios descansa en la percepción interna. De hecho, Brentano diferencia *explícitamente* entre los juicios evidentes *afirmativos*, que dependen todos ellos de la percepción interna, y los juicios evidentes *negativos*, que son los juicios apodícticos o «verdades de razón» y no dependen de la percepción interna (p. 148). Lo cierto es que Brentano nunca consiguió aclarar qué hace a los juicios analíticos necesarios y universalmente válidos, ni cómo es posible que conceptos extraídos de la intuición empírica puedan garantizar que las leyes extraídas de estos conceptos sean aplicables de manera necesaria y universal.

está de acuerdo con él en la idea de que, cuando establecemos una conexión necesaria entre conceptos lógicos, ganamos, al mismo tiempo, conocimiento de una imposibilidad lógica. Segundo, considera, igual que Brentano, que el conocimiento lógico descansa, en último término, en un cierto proceso de abstracción que, de alguna manera, hace pie en la intuición empírica. Sin embargo, Husserl considera que, para que el conocimiento lógico esté debidamente *fundamentado en la intuición*, es necesario aceptar la intuición de esencias: solo la intuición de las relaciones necesarias entre objetos ideales puede dar un verdadero *contenido intuitivo* a la intuición de la imposibilidad lógica que se hace evidente a partir de los conceptos mismos, y solo de la *intuición apodíctica*, esto es, de la intuición de un *objeto ideal*, de un objeto *necesario*, puede surgir un conocimiento que pueda caracterizarse como verdaderamente *apodíctico* y *a priori*.

Con todo, Husserl es consciente de que la mera apelación a estos objetos ideales no soluciona el problema epistemológico que quiere resolver: es necesario mostrar cómo es posible el conocimiento de estos objetos ideales, es decir, es necesario mostrar de qué modo se dan estos objetos ideales a la conciencia. Como dice en la célebre introducción de las *Investigaciones*: es necesario «llevar las *ideas lógicas*, los conceptos y leyes, a *claridad y distinción epistemológicas*» (Hua XIX, p. 9 [1982a, p. 218]). Esto, precisamente, es lo que se propone realizar Husserl en las seis investigaciones que conforman el segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas*. Veamos ahora cómo presenta el método con el que quiere llevar a cabo esta investigación epistemológica y cuáles son los elementos fundamentales del mismo.

§ 3. Introducción de los elementos centrales del método fenomenológico

El fin de las *Investigaciones lógicas* es, como ha quedado claro, investigar el *origen* de los conceptos lógicos en la intuición. Así lo expresa Husserl en un célebre pasaje de la introducción a las seis investigaciones lógicas:

Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos. O dicho de otro modo: no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley. (Hua XIX, p. 10 [1982a, p. 218])

En este párrafo encontramos resumido lo que hasta ahora se ha ido poniendo de manifiesto en relación con el método fenomenológico que propone Husserl en sus *Investigaciones*: se trata de llevar a claridad filosófica última los conceptos lógicos acudiendo a la *intuición* en la que estos tienen su origen, esto es, a la intuición *de* la que los abstraemos y *a* la que remiten significativamente. La intuición es, pues, el *origen* de

los conceptos y, al mismo tiempo, su *meta*, pues todo concepto *surge* de una intuición y *apunta* a esa misma intuición como su fuente última de *legitimidad*. Es importante notar que Husserl no está interesado por el origen de los conceptos en la intuición desde un punto de vista *empírico-genético*, sino el origen desde un punto de vista *epistemológico*. No le interesa cómo *de hecho* surgen determinados conceptos a partir de la intuición, sino que le interesa la *conexión esencial* que advierte entre todo concepto y la intuición, la ley de esencia que dice que un concepto solo puede haber surgido de una intuición correspondiente y que, por este motivo, recibe su *legitimidad* de la intuición. Si queremos *aclarar* un concepto, por tanto, debemos acudir de la intuición en la que tiene su «*origen*», esto es, a aquella intuición en que se da la cosa misma a la que remite el concepto en cuanto *intención vacía*. Iremos desentrañando qué quiere decir exactamente esta *aclaración* de los conceptos por remisión a la intuición a lo largo de esta primera parte (cf. especialmente, *infra*, § 8).

Como vemos, aunque bajo una consideración superficial del lenguaje con el que presenta Husserl su método (ir «*a las cosas mismas*» y no quedarse «*en meras palabras*») puede parecer que simplemente propone un proceder «de sentido común» que podría aceptar cualquier filósofo, en realidad, está abogando por una idea muy concreta de aclaración filosófica: acudir a la *intuición* para *aclarar el significado de los conceptos*. La claridad epistemológica, requiere, de acuerdo con Husserl, no solo contrastar el concepto con su objeto correspondiente en la intuición, sino analizar la estructura misma de esta intuición para comprender *cómo es posible que el objeto intuitivo se dé a la conciencia*. No basta, por tanto, con fijar la significación de los conceptos lógicos mediante la evidencia de los objetos lógicos correspondientes, no basta con llevar los conceptos lógicos a su intención correspondiente y alcanzar de esta manera la evidencia de la verdad de las leyes lógicas. Pues esta evidencia «puede ser falsamente interpretada» (Hua XIX, p. 11), como hace, por ejemplo, el psicologismo, que interpreta la evidencia lógica como una evidencia psicológica, cuando entiende que las proposiciones lógicas son generalizaciones psicológicas en lugar de leyes objetivas ideales. Para evitar toda confusión y conseguir una aclaración *filosófica* total de los conceptos lógicos hace falta «llevar las *ideas lógicas*, los conceptos y leyes, a *claridad y distinción epistemológicas*».

«Aquí es donde se inserta el *análisis fenomenológico*» (Hua XIX, p. 10 [1982a, p. 218]). El análisis fenomenológico debe aclarar cómo es posible «que el “en sí” de la objetividad llegue a “representación” y aun a “aprehensión” en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo», «qué significa que el objeto está “dado” “en sí” en el conocimiento», «cómo puede la idealidad de lo universal como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante», «qué significa la *adaequatio rei ac intellectus* del conocimiento en los diferentes casos, según que la aprehensión cognoscitiva sea individual o universal, se refiera a un hecho o a una ley», etc. (Hua XIX, pp. 12–13 [1982a, p.220]). En definitiva, el análisis fenomenológico debe resolver las sempiternas cuestiones epistemológicas sobre cómo es

posible el conocimiento y, especialmente, cómo es posible el conocimiento más excelso de todos, el conocimiento *a priori*²².

Tenemos, pues, que, de acuerdo con Husserl, para aclarar el conocimiento lógico — y el conocimiento en general — es necesario analizar la *intuición* en que ese conocimiento se realiza. Ahora bien, ¿cómo debemos proceder en este análisis?, ¿cuál es el método adecuado para aclarar filosóficamente la intuición en que consiste el conocimiento? La respuesta que da Husserl es obvia desde los presupuestos de los que parte: el análisis de la *intuición* debe llevarse a cabo desde el examen *intuitivo* de la misma. Si conocer un objeto, es tener una intuición de dicho objeto, para conocer el conocimiento tendremos que intuir la intuición en la que este consiste. Debemos realizar un giro de la mirada y, en lugar de examinar los objetos que aparecen en la intuición, debemos intuir la propia intuición. Y no solo la intuición, sino el resto de «actos de conciencia» que están involucrados en el conocimiento, como los actos o intenciones significativas que conforman los conceptos lingüísticos y que encuentran su aclaración en la intuición.

La fenomenología de las vivencias lógicas tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, significaciones que estén aclaradas merced al retroceso a las conexiones de esencia (investigadas por el análisis) entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo aseguradas en su posible función de conocimiento. (Hua XIX, pp. 10–11 [1982a, p. 219])

En definitiva, tenemos que *reflexionar intuitivamente* sobre los distintos actos de nuestra propia conciencia, entre las distintas *vivencias* involucradas en el conocimiento. Se trata, además, de una intuición reflexiva que debe encontrar las «*conexiones de esencia*» entre las vivencias. Esto es, la especial intuición reflexiva que debe guiar el análisis fenomenológico del conocimiento de las esencias debe ser ella misma *una intuición de esencias*, pues lo que nos interesa es qué vivencias cognoscitivas tenemos *de hecho*, sino cómo son *esencialmente* las vivencias que conforman el conocimiento. En la introducción de la primera edición de las *Investigaciones*, Husserl no hablaba de «conexiones de esencia», sino meramente de «conexiones descriptivas» frente a las «conexiones empírico-genéticas». De este modo, en la primera edición, Husserl se limita a señalar que la fenomenología «analiza y describe (especialmente la fenomenología del pensar y el conocer) las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento, vivencias que encuentran en la psicología su explicación genética, su investigación conforme a conexiones legales empíricas» (Hua XIXⁱ, p. 7). En cambio, en la segunda edición

²² Podemos decir, pues, que el análisis fenomenológico, tal y como es presentado en las *Investigaciones lógicas*, constituye lo que Kant denomina «conocimiento trascendental», esto es, un tipo de conocimiento o investigación cognoscitiva que «trata no tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de conocer los objetos, en cuanto que este debe ser posible *a priori*» (KrV, B25). No obstante, el uso que Husserl hace de «trascendental» no coincide exactamente con el kantiano, aunque se encuentra indudablemente conectado con este. Más adelante (cf. *infra*, § 18) examinaremos qué entiende Husserl por «*investigación trascendental*» y por «*conciencia trascendental*», y veremos si y en qué sentido puede considerarse el análisis fenomenológico de las *Investigaciones lógicas* como un análisis trascendental.

establece explícitamente que la fenomenología «analiza y describe las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento, en universalidad esencial» (Hua XIX, p. 7).

Ahora bien, esto no quiere decir que los análisis de la primera edición no fueran *de facto* análisis *esenciales*. Como el propio Husserl explica en un borrador para un nuevo prólogo a la segunda edición, «los análisis [de las *Investigaciones lógicas*] fueran realizados *de facto* como análisis de esencia, pero no siempre con una conciencia reflexiva clara. Toda la refutación del psicologismo se basa en que los análisis de la sexta [investigación], y también de otras investigaciones, se tomen en consideración como análisis de esencia, por tanto, como análisis ideales apodícticamente evidentes» (Hua XX/1, p. 368; cf. también Hua XVII, p. 261 y Hua XXV, p. 36, n. *). Que los análisis que conforman las *Investigaciones lógicas* son *de facto* análisis de esencia se pone de manifiesto en que, en la segunda edición, para convertir los análisis llevados a cabo en análisis de esencia, Husserl no tiene más que añadir indicaciones como la siguiente: «Todas las constataciones fenomenológicas que tratamos de realizar aquí deben entenderse (incluso si no insistimos en ello) como constataciones esenciales» (Hua XIX, p. 383).

Como veremos, la falta de claridad sobre la naturaleza del método fenomenológico que de hecho aplica en las *Investigaciones lógicas* no solo se reduce a la cuestión del carácter *esencial* o *eidético* de la reflexión, sino también a lo que esta abarca. En la primera versión de la introducción, Husserl insiste mucho en que la reflexión fenomenológica debe circunscribirse a las *vivencias* o *actos de conciencia*, dejando fuera de las mismas los *objetos* de las mismas. Así leemos:

En lugar de recorrer, ejecutándolos, los distintos actos contruidos unos sobre otros y, de ese modo, estar exclusivamente volcados a sus objetos, debemos, más bien, «reflexionar», es decir, convertir a estos actos mismos en objetos. Mientras los objetos son intuitos, pensados, puestos en relación unos con otros, considerados bajo los puntos de vistas ideales de una ley, etc., no debemos dirigir nuestro interés teórico a estos objetos y a lo que en la intención de esos actos aparece o tiene validez, sino, por el contrario, debemos dirigir nuestro interés justamente a esos actos que, durante mucho tiempo, no han sido hechos objetos de consideración. Debemos considerar ahora estos actos en nuevas intuiciones y actos de pensamiento, analizarlos, describirlos, hacerlos objeto de un pensar que diferencia y compara. (Hua XIXⁱ, p. 14)

Atender a nuestras vivencias en lugar de a los objetos de estas requiere un particular giro de la mirada que es, en cierto sentido, «antinatural» (Hua XIX, p. 14). Este carácter antinatural de la reflexión entraña «la casi invencible inclinación a evadirnos una y otra vez de la actitud mental fenomenológica para recaer en la actitud pura y simplemente objetiva» (Hua XIX, p. 14). Esta insistencia en abandonar la «actitud pura y simplemente objetiva», en dejar a los objetos de los actos de conciencia fuera del análisis fenomenológico y centrar este exclusivamente en los actos mismos, contrasta con la inclusión que *de facto* hace Husserl de los mismos en muchos de sus análisis. Husserl parece consciente de esta constante transgresión de los límites que él mismo se impone, cuando señala en una de las adiciones de la introducción que «inevitablemente estas investigaciones conducen en muchos puntos más allá de la estrecha esfera fenomenológica, cuyo estudio es necesario para la aclaración y evidenciación directa de

las ideas lógicas» (Hua XIX, p. 22 [1982a, p. 226]). Nos detendremos en la inclusión *de facto* del «objeto intencional» en los análisis fenomenológicos concretos cuando vayamos desmenuzándolos. Ahora simplemente adelantaremos cuáles fueron los motivos que llevaron a Husserl a restringir el análisis fenomenológico a las vivencias o actos de conciencia y dejar fuera al objeto de estos actos.

Por un lado, se trata de una cuestión de demarcación de disciplinas. El estudio de los diversos objetos de los que somos conscientes en distintos tipos de vivencias pertenece a otras ciencias, solo las vivencias en sentido estricto y sus contenidos inmanentes configuran el tema de la psicología descriptiva. De hecho, responder a las tradicionales preguntas filosóficas acerca de la existencia o la realidad de los objetos trascendentes a las vivencias no es, para el Husserl de la primera edición de las *Investigaciones*, tarea de la epistemología o crítica del conocimiento, sino de la metafísica, disciplina filosófica separada de la anterior. Así leemos en la primera edición:

Totalmente distinta de la teoría del conocimiento es la pregunta por la justificación con la que asumimos realidades «psíquicas» distintas de nuestro propio yo o realidades «físicas», la pregunta sobre cuál es la esencia de estas realidades y a qué leyes están sometidas, la pregunta de si a ellas pertenecen los átomos y las moléculas de la física, etc. La pregunta por la naturaleza del «mundo exterior» es una pregunta metafísica. (Hua XIXⁱ, p. 26)

Pero la principal razón por la que Husserl decide restringir el análisis fenomenológico a los actos de conciencia, dejando fuera de la consideración a los objetos, es el modo como conjuga el principio *cartesiano* de la falta de supuestos con la estructura *intencional* de la conciencia. Husserl introduce el principio de la falta de supuestos al final de la introducción a las seis investigaciones lógicas. Ahí leemos que «una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer —como muchas veces se ha hecho notar— el principio de la *falta de supuestos*» (Hua XIX, p. 24 [1982a, p. 227]). En este punto es importante notar, una vez más, que lo que se presenta como un principio de sentido común, que, por tanto, compartiría cualquier filósofo, esconde, sin embargo, una tesis filosófica de gran calado. Husserl, siguiendo a Descartes²³, no está diciendo simplemente que debemos abordar la investigación epistemológica dejando a un lado los prejuicios que podamos tener al respecto, sino algo más radical: está sosteniendo que en la investigación epistemológica solo debemos aceptar *aquello que se dé como absolutamente indubitable*. Husserl, al igual que Descartes, identifica el darse de manera indubitable con el darse de manera *clara y distinta* en la intuición, claridad y distinción que, como veremos más adelante (cf. *infra*, § 8), entenderá como una perfecta *adecuación*, esto es, perfecto *cumplimiento intuitivo*. En consecuencia, la aclaración epistemológica de la lógica debe «elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena» (Hua XIX, p. 27 [1982a, p. 229]). Por esto afirma Husserl que el principio de la falta de supuestos «no puede querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud» (Hua XIX, p. 24

²³ Examinaremos la conexión entre el método cartesiano y el método husserliano más adelante (cf. *infra*, § 21, y, sobre todo, §§ 56 y 57).

[1982a, pp. 227–228]). Es decir, la investigación epistemológica solo puede aceptar lo que se dé a la intuición con entera plenitud o adecuación y, en consecuencia, no pueda ser puesto en duda de ninguna manera.

Ahora bien, siguiendo también aquí a Descartes, Husserl considera que lo único que, en principio, se da de manera perfectamente clara y distinta a la conciencia, y, por tanto, de manera absolutamente indubitable, es *la propia conciencia*, y que, por tanto, solo la intuición reflexiva, la denominada «percepción interna» puede proporcionarnos el tipo de conocimiento absolutamente indubitable que exige el principio de todos los principios.

Toda percepción se caracteriza por la intención de aprehender su objeto como presente en persona. La percepción responde a esta intención con un grado excelente de perfección, o sea, es adecuada, cuando el objeto es aprehendido completamente como estando realmente presente en ella «en persona», en el sentido más estricto, es decir, cuando el objeto está encerrado en el percibir mismo como parte ingrediente de él. Por tanto, es evidente por la propia esencia de la percepción que solo la percepción interna puede ser percepción adecuada (Hua XIX, p. 365 [1982a, p. 482, trad. modificada]).

Como veremos, esto no quiere decir que los objetos a los que se refiere la percepción, los objetos percibidos, que no forman «parte ingrediente» de la conciencia, no sean percibidos «ellos mismos en persona», o que, como defendía Brentano (1924, p. 128)²⁴, la percepción interna sea «realmente la única percepción en el sentido propio del término», sino, simplemente, que el modo como están dados no es perfectamente adecuado y, en consecuencia, la duda sobre ellos no está absolutamente excluida. En la evidencia perfectamente adecuada de la percepción interna, en «ese clarísimo conocimiento, esa certeza inatacable que distingue al saber en el sentido más estricto», «reside uno de los pilares del conocimiento, que el escepticismo no puede conmover» (Hua XIX, p. 753–754 [1982a, p. 764–765]). Esto precisamente es lo que llevó a Husserl a excluir del análisis fenomenológico los objetos de los actos de conciencia. Sin embargo, como veremos cuando presentemos los análisis fenomenológicos concretos que conforman las *Investigaciones lógicas*, Husserl incluye constantemente el objeto intencional en los análisis, como, por lo demás, él mismo reconoce en su obra posterior (cf., p. ej., Hua III, p. 296). Solo un tiempo después de la publicación de las *Investigaciones* solucionará esta

²⁴ El propio Husserl defendió una posición similar a la de Brentano en sus «Estudios psicológicos sobre lógica elemental» de 1894 (cf. Hua XXII, pp. 92–123). En este escrito, Husserl sostiene que, *en el sentido más propio* del término, la percepción de *cosas* no es propiamente «intuición», puesto que el objeto de esta percepción —esto es, la cosa— no es algo que «*capte realmente en sí* como un contenido inmanente» (Hua XXII, p. 108). Solo cuando «el interés psicológico se dirige al contenido que se encuentra momentáneamente en ella, al aspecto unilateral, tal y como es, tenemos en relación con él una intuición» (Hua XXII, p. 103). Esto es, solo cuando, apartando la mirada de la cosa percibida, *reflexionamos* sobre el contenido inmanente de la percepción, podemos decir que tenemos una intuición en sentido propio, pues solo entonces el objeto intuido está dado *adecuadamente*. Pese a todo, Husserl concede que, en un sentido más laxo de «intuición», también podemos decir que dicha percepción es una intuición, ya que el «interés» de la percepción es tener la cosa misma dada de manera adecuada, aunque este interés no se llegue a cumplir nunca (*ibid.*). El cambio fundamental en el análisis de la percepción tendrá lugar en el verano de ese mismo año, como consecuencia de la lectura y crítica de Twardowski (1894) (cf. *infra*, § 7).

incoherencia al darse cuenta de que hay una manera de incluir el objeto intencional en el análisis fenomenológico sin que este pierda su carácter indubitable: *considerándolo como mero correlato de las vivencias*. Pero sobre esto volveremos más adelante (cf. *infra*, § 16).

La dificultad que tiene Husserl para dejar el objeto intencional fuera del análisis fenomenológico de la conciencia y su constante inclusión implícita en los mismos tiene su origen en la misma estructura de la conciencia que es objeto de estudio. Como veremos en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 5), la conciencia tiene una estructura fundamentalmente *intencional*, es decir, (casi) toda conciencia *se dirige a* algo como su objeto. Esto supone que, en cierto sentido, las estructuras del objeto aparecen «reflejadas» en la conciencia, por lo que, al estudiar la estructura esencial de la conciencia, es inevitable considerar, de alguna manera, la estructura esencial de los objetos. Desentrañar en qué consiste exactamente esta *correlación* entre la conciencia y su objeto es el fin principal del análisis fenomenológico, pues el conocimiento consiste precisamente en la presencia de un objeto a la conciencia, o, dicho a la inversa, en la captación de un objeto por la conciencia. Por esta razón, entender cuál es la naturaleza de la especial relación entre la conciencia y su objeto intencional es entender cómo es posible el conocimiento.

Con esto ya tenemos todos los elementos centrales que conforman el método fenomenológico tal y como lo introduce Husserl en las *Investigaciones lógicas*. El método fenomenológico sirve al *fin epistemológico* de averiguar cómo es posible —o cuál es la naturaleza de— el conocimiento en general y el conocimiento de objetos ideales en particular. Para lograr este fin debemos examinar *intuitivamente* los propios actos de conciencia en que se realiza el conocimiento, esto es, debemos *reflexionar* sobre nuestra propia conciencia y *examinar intuitivamente* cuáles son sus estructuras *esenciales*. Además, el método fenomenológico parte del *principio epistemológico de la falta de supuestos*, que toma la intuición clara y distinta, o, más exactamente, la intuición *adecuada*, como la única manera de obtener un conocimiento epistemológico *último* o *absolutamente fundamentado y fundamental*.

Tenemos, pues, que el análisis fenomenológico, que quiere aclarar la naturaleza del conocimiento, parte de una idea previa de lo que debe ser el conocimiento: la realización intuitiva de los conceptos, o, más precisamente, el cumplimiento intuitivo de los actos significativos vacíos. Esta circularidad es inevitable en toda investigación epistemológica, pues para aclarar qué es el conocimiento, debemos partir necesariamente de una idea de en qué consiste «aclarar» cognoscitivamente algo. No se trata, sin embargo, de una *petitio principii* que invalide la investigación epistemológica, pues en el curso de la misma se tratará de justificar la idea inicial de conocimiento atendiendo «a las cosas mismas», esto es, atendiendo a casos concretos de conocimiento en los que cualquiera pueda «ver» que lo que ahí tiene lugar coincide con la descripción propuesta. Al menos, esto es lo que pretende Husserl. A lo largo de este trabajo iremos comprobando hasta qué punto lo consigue.

En los siguientes capítulos iremos analizando los distintos elementos que conforman el método fenomenológico partiendo del análisis de los mismos que hace Husserl en las

Investigaciones lógicas, pero atendiendo también a los añadidos y correcciones posteriores relevantes. Es imposible, por cuestiones de espacio, tratar con detenimiento todos los puntos de la filosofía de Husserl relevantes para la comprensión y justificación del método fenomenológico. Tampoco es posible revisar todos los añadidos y correcciones que Husserl fue haciendo a los elementos fundamentales del método. Trataremos, sin embargo, de poner en relieve los cambios más importantes que sufrieron los elementos del método fenomenológico a lo largo de la obra de Husserl, haciendo hincapié en la transformación *trascendental* de la fenomenología. Con todo, somos conscientes de que dejamos fuera muchos puntos fundamentales de la filosofía husserliana, puntos que, sin duda, serían imprescindibles en una exposición comprensiva de la misma.

Lo primero que tenemos que analizar es la idea central de toda la fenomenología, la idea de que la conciencia tiene *una estructura intencional*, pues de ella depende el análisis de todas las vivencias involucradas en el conocimiento, incluyendo la propia *reflexión* sobre la conciencia. Aunque dedicaremos el siguiente capítulo a esbozar los rasgos fundamentales de la intencionalidad, toda la primera parte de este trabajo está, en cierto sentido, dedicada a aclarar en qué consiste la intencionalidad de la conciencia, pues, como el propio Husserl señaló, «el problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia» (Hua III, p. 337 [1962, p. 348]).

CAPÍTULO II. LA INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA

El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos (Hua III, p. 336 [1962, p. 348]).

En este segundo capítulo analizaremos el que sin lugar a duda es el elemento central de la fenomenología: el concepto de «intencionalidad». Para ello debemos, antes de nada, introducir los principales conceptos de los que se sirve Husserl para el análisis fenomenológico de la conciencia: «conciencia», «vivencia» y «fenómeno» o «Erscheinung» (§ 4). Aquí veremos cómo Husserl está más cerca de la definición cartesiana de la conciencia que de la brentaniana, en la medida en que considera que su característica *definitoria* no es la intencionalidad —aunque, ciertamente, es su característica *fundamental*—, sino ser objeto de una *percepción interna* o *inmanente*, que se diferencia de la percepción «externa» por ser *perfectamente adecuada*. También introduciremos aquí un concepto que, como veremos a lo largo de esta primera parte, ocupa también un lugar central en la fenomenología de Husserl, concepto que, además, será el primero que someteremos a crítica en la segunda parte. Nos referimos al concepto de «sensación».

A continuación, presentaremos el concepto de «intencionalidad», tal y como hace Husserl, desde la concepción que proponen Brentano y su escuela de la intencionalidad de la conciencia (§ 5). Dedicaremos especial atención a la propuesta de Twardowski y a la crítica de Husserl a la misma (§ 6), pues, como argumentaremos, fue la confrontación con esta la que llevó a Husserl a descartar definitivamente la concepción «inmanentista» de la intencionalidad, que todavía dominaba sus «Estudios psicológicos sobre lógica elemental». Asimismo, mostraremos que lo que Husserl considera como la estructura fundamental de todos los actos intencionales tiene su origen en sus análisis de los actos significativos (§ 7).

La última parte de este segundo capítulo estará dedicada a analizar la estructura intencional del que para Husserl es el acto principal de la conciencia: la percepción. Veremos, en primer lugar, cómo la percepción es fundamentalmente una síntesis de identificación en la que constantemente unas intenciones «vacías» van siendo *cumplidas* o *plenificadas* por el contenido intuitivo que aportan las sensaciones (§ 8). En segundo lugar, mostraremos que, en la medida en que Husserl concibe la percepción como una *presentación* de la cosa percibida *por semejanza* con las sensaciones *en*, o *a través de*, las cuales aparece, sigue preso de la misma «teoría de las imágenes» que critica en la quinta investigación (§ 9). Por último, aclararemos en qué sentido la percepción del objeto es una *constitución* y en qué medida la concepción «constitutivista» de la percepción puede superar *algunas* de las incoherencias de la teoría de las imágenes (§ 10).

A. LA CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN «INMANENTISTA» DE LA INTENCIONALIDAD

§ 4. Los conceptos fundamentales: «conciencia», «vivencia» y «Erscheinung»

Husserl comienza su quinta investigación lógica definiendo, precisamente, el término «conciencia». Para ello parte de la concepción de la misma que predominaba en la psicología de su época, esto es, parte del modo como «el moderno psicólogo» usa el término «conciencia» (Hua XIX, p. 356). En este uso, «conciencia» designa fundamentalmente el conjunto de vivencias o contenidos de conciencia que conforman la vida psíquica de un individuo. Para aclarar, por tanto, a qué nos referimos en fenomenología cuando hablamos de «conciencia», debemos, primero, aclarar a qué nos referimos con «vivencia». Es importante tener en cuenta, además, que tanto el término «conciencia» como el término «vivencia» están siendo utilizados en un sentido técnico-filosófico que solo coincide parcialmente con el uso «cotidiano» (cf. Hua XIX, p. 356 y pp. 361–363, respectivamente).

Husserl acudiendo de nuevo al «moderno psicólogo», comienza definiendo las vivencias, de manera poco informativa, como «los acontecimientos reales (Wundt dice con razón, los sucesos) que, cambiando de un momento a otro y enlazándose y penetrándose de muy diversos modos constituyen la unidad real de la conciencia del individuo psíquico correspondiente» (Hua XIX, p. 357 [1982a, p. 476]). Pero más interesante que esta definición es la enumeración de vivencias que hace a continuación para ejemplificar su definición: «son *vivencias* o *contenidos de conciencia* las percepciones, las representaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones y las dudas, las alegrías los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones, etc.» (*ibid.*). Esta enumeración recuerda mucho a la enumeración que hace Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* de las posibles *cogitationes* que puede tener una *res cogitans*: «Pero ¿qué soy yo, entonces? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, y también que imagina y que percibe» (AT VII, p. 28; cf. también AT VII, p. 348). La similitud no es, claro está, casual, pues el concepto de «vivencia» que manejan «los modernos psicólogos» y el propio Husserl, no solo tiene exactamente la misma extensión que el concepto cartesiano de «cogitatio», sino que, además, se define en relación con la misma característica esencial que este: ser objeto de la *conciencia interna*.

Aunque Husserl considera que la *intencionalidad* es la *estructura fundamental* de la conciencia, esto no quiere decir que, para Husserl —como ciertamente lo es para Brentano (cf. 1982, p. 21)—, la intencionalidad sea lo que *define* a la conciencia, puesto que, según Husserl, no *todo* lo que es conciencia es necesariamente *intencional*. Lo que comparte necesariamente todo aquello que podemos denominar «conciencia» es, para Husserl —y también para Descartes (cf. AT VII, p. 160)²⁵—, ser objeto de una *percepción interna* o *adecuada*. Husserl expresa esto mismo diciendo que el concepto de «conciencia», entendido como conjunto de vivencias, tiene su origen en el concepto de «conciencia

²⁵ Analizaremos el origen cartesiano de esta concepción de la conciencia como «autoconciencia» en la segunda parte (cf. *infra*, § 52).

interna», o, dicho de otra manera, que el concepto de «conciencia» como conciencia interna es el más *originario* (Hua XIX, p. 367). Para ver qué es lo que define a las vivencias es necesario aclarar antes en qué consiste esa particular conciencia interna, «inmediata» o, utilizando la expresión preferida por Husserl, *adecuada*.

Husserl considera que las vivencias son objetos de una percepción especial, una percepción que se ha denominado históricamente «conciencia interna» o «percepción interna», pero cuya denominación más precisa sería la de «percepción adecuada», puesto que lo que la diferencia esencialmente de la llamada «percepción externa» es precisamente su carácter *adecuado*²⁶. Solo la percepción interna presenta a su objeto, en este caso las vivencias, de tal manera que la duda es *imposible*, lo que quiere decir, según Husserl, que solo en ella el objeto de la percepción se da *intuitivamente* de manera *completa*, solo en ella *todo lo mentado* está *intuitivamente dado*. Volveremos más adelante (cf. *infra*, § 8) sobre esta caracterización de la percepción interna como percepción adecuada, en el sentido de *perfectamente intuitiva*. En este momento nos interesa simplemente remarcar que lo que caracteriza a la llamada «percepción interna» en la que son percibidas las propias vivencias es su carácter *adecuado* y, por tanto, *indubitable*. Es precisamente esta indubitabilidad que comparten todas las vivencias con el *cogito* cartesiano lo que unifica todas las vivencias bajo un solo concepto (cf. Hua XIX, p. 367–368). Podemos decir, por tanto, que lo que hace a una vivencia ser «conciencia» es el hecho de ser el objeto posible de una percepción adecuada.

Pero, además de conformar el campo de la conciencia, lo percibido de manera adecuada conforma un «ámbito epistemológicamente primero y absolutamente seguro» (Hua XIX, p. 368) y, por tanto, el ámbito propio de toda investigación epistemológica

²⁶ Husserl acepta en la primera edición de las *Investigaciones* la denominación de «percepción interna», aunque solo si esta es «bien entendida» (Hua XIX, p. 455). En la segunda edición, sin embargo, se refiere a esta denominación como algo que «se suele decir equivocadamente [*fälschlich*]» (Hua XIX, p. 455). Dos son los motivos que le llevaron a rechazar esta denominación. En primer lugar, la expresión «percepción interna» da a entender que la percepción en que se basa la fenomenología es una intuición *empírica* de hechos *psicológicos*, en lugar de lo que realmente es: una *intuición de esencias sobre la propia conciencia* (cf. Hua XIX, p. 456; cf. también Hua XXV, p. 36). En segundo lugar, la percepción interna se entiende normalmente como una intuición *psicológica* de la conciencia *empírica* y no como una intuición *pura* de la conciencia *trascendental* en la que se desconecta toda «apercepción mundana» de la propia conciencia (Hua XIX, p. 456, 772–773). Tras el giro «trascendental» de su filosofía, Husserl entiende que la perfecta adecuación y, por tanto, la absoluta indubitabilidad solo corresponde a la percepción interna «purificada», o como también la denomina (cf. Hua III, pp. 87, 156, 169, 186), a la «percepción inmanente». La percepción interna *empírica*, en la medida en que apercibe la conciencia como la conciencia efectiva de un ser humano en el mundo, no es completamente adecuada, ni, por tanto, indubitable. Examinaremos este punto más adelante (cf. *infra*, § 16). También analizaremos más adelante la diferencia entre la intuición empírica y la intuición de esencias (§§ 11–13) y, en general, la diferencia entre la conciencia empírica y la conciencia trascendental que solo puede intuirse tras un cierto proceso de «purificación» de la intuición llamado «reducción fenomenológica» (§§ 16–18). En cualquier caso, a pesar del cambio que el giro trascendental introduce en la concepción de la percepción de la propia conciencia, Husserl sigue aceptando que hay algo así como una intuición de la propia conciencia, y, en esta medida, sigue preso de las confusiones ligadas a la tradición de la «percepción interna» (cf. *infra*, § 53). Por este motivo, seguiremos usando en nuestra exposición del pensamiento de Husserl la expresión «percepción interna», aunque, cuando queramos marcar el carácter «trascendentalmente purificado» de dicha intuición, hablaremos de «percepción inmanente».

que quiera cumplir con el principio de la falta de supuestos. Esto justamente es lo que llevó a Husserl, en la primera edición de las *Investigaciones*, a excluir el objeto intencional del análisis fenomenológico: puesto que el objeto intencional es objeto de la percepción «externa», no puede darse con la adecuación necesaria para proporcionar un conocimiento perfectamente adecuado y, por tanto, absolutamente indubitable.

Otro punto sobre el que volveremos más adelante, pero que merece la pena mencionar ahora es la diferencia que Husserl establece entre la percepción interna o adecuada, que es un acto de conciencia que podemos realizar o no a voluntad, y la supuesta conciencia interna que acompaña necesariamente a todas nuestras vivencias. En las *Investigaciones lógicas*, especialmente en la primera edición, Husserl es muy crítico con la idea —que Husserl atribuye a Brentano, pero que, como veremos en la segunda parte (cf. *infra*, § 52) podemos rastrear por lo menos hasta Aristóteles— de que las vivencias son en todo momento objeto de una suerte de conciencia o percepción interna continua que no depende de nuestra voluntad, sino que es, en cierto sentido, «automática» (cf. Hua XIX, p. 366–367, 384, 758). En la primera edición Husserl llega a tachar las teorías sobre esta conciencia interna continua como «teorías artificiosas» que se pueden evitar «en la medida en que no se pueda mostrar empíricamente la necesidad de suponer una acción continua de la percepción interna» (Hua XIXⁱ, p. 366). En la segunda edición, desaparece el descalificativo «artificial» y no aparecen estas teorías como algo a evitar en la medida de lo posible, sino como algo que de momento conviene dejar a un lado (Hua XIX, p. 366). El motivo de este cambio es que el propio Husserl se vio empujado a desarrollar teorías incluso más artificiosas que la de Brentano para dar cuenta de la presencia de las vivencias ante la *conciencia interna del tiempo* y de la presencia de la propia conciencia interna del tiempo ante sí misma. De hecho, como veremos en la segunda parte (cf. *infra*, § 53), pese a los elaborados análisis de la conciencia interna del tiempo, Husserl será incapaz del marco de la concepción brentaniana de la conciencia interna, marco que se remonta, en último término, a Aristóteles.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la conciencia del tiempo esté ausente de las *Investigaciones lógicas*, pues es precisamente lo que en la primera edición se denomina «la conciencia subjetiva del tiempo» (Hua XIXⁱ, p. 369) lo que constituye la unidad de todas las vivencias en una sola conciencia concreta, esto es, en una sola mente (*Seele*) o unidad mental (*seelische Einheit*) (Hua XIXⁱ, pp. 369–370). Sin embargo, la conciencia del tiempo todavía no es entendida como la forma propia de la *conciencia interna* o, utilizando la expresión cartesiana, de la «conciencia inmediata», esto es, como el modo en que tiene lugar la incesante conciencia de la propia conciencia. En la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, la conciencia del tiempo es concebida simplemente como lo que configura la unidad concreta de la conciencia al *retener* las vivencias pasadas como propias. Solo tras profundizar en sus análisis sobre la conciencia el tiempo considerará Husserl que la conciencia del tiempo es la verdadera *conciencia interna*, esto es, la conciencia de la propia conciencia en su devenir temporal.

Sea como fuere, en las *Investigaciones lógicas*, la única conciencia interna que se admite es la *percepción interna* o *adecuada*, esto es, la reflexión intuitiva explícitamente realizada.

Es la posibilidad de ser objeto de esta especial percepción lo que unifica todas las vivencias bajo un solo concepto, mientras que la conciencia del tiempo es lo que unifica todas las vivencias en una sola corriente de vivencias, esto es, en una sola mente o yo fenomenológico. De este modo, alcanzamos desde el concepto más originario de «conciencia», el de la «conciencia interna», el concepto secundario —«secundario» desde el punto de vista del origen, pero «primario» desde el punto de vista de la psicología, en tanto en cuanto constituye su objeto de estudio— de «conciencia», el de la «unidad de las vivencias».

El concepto de vivencia se ha ensanchado desde el concepto de lo «percibido internamente» y, en *este* sentido, el de lo consciente, hasta el concepto de lo que constituye como ingrediente la mente o el yo permanente; y con ello también hasta el concepto que determina el ámbito de la psicología como doctrina de las vivencias «psíquicas» o de los «contenidos de conciencia» (Hua XIX, p. 369–370).

Tenemos, pues, que vivencia es todo aquello que puede ser objeto de una percepción interna o adecuada y que la conciencia es la unidad temporal de las vivencias en una sola conciencia concreta o mente. Una vez que hemos definido el campo de la conciencia como el conjunto de las vivencias y estas como el objeto posible de una percepción interna, es importante, para no caer en una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, distinguir con claridad los contenidos que conforman las vivencias, los llamados «*contenidos ingredientes*» (*reelle Inhalte*)²⁷, de los objetos a los que estas se dirigen, los llamados «*contenidos u objetos intencionales*». Los contenidos ingredientes son los contenidos que, por así decir, forman parte del «tejido» de la conciencia, esto es, son los distintos *ingredientes* en los que se divide la vivencia. Husserl define los contenidos ingredientes como las «partes componentes» y los «momentos abstractos» que son «*vividos*» (*erlebt*) en la vivencia (Hua XIX, p. 357). A estos contenidos ingredientes *vividos* contraponen los contenidos u objetos intencionales, esto es, lo *percibido* en la percepción, lo *imaginado* en la imaginación, lo *recordado* en el recuerdo, o, en general, lo *apuntado* (*intendiert*) en las distintas vivencias *intencionales*, que no son parte de los «materiales» que conforman las vivencias, sino que son los objetos a los que *apuntan* estas vivencias (Hua XIX, p. 414).

Para ilustrar esta diferencia fundamental entre contenidos ingredientes de las vivencias y los contenidos u objetos intencionales, Husserl nos propone examinar una experiencia visual muy sencilla: la percepción de una esfera roja inmóvil. Al examinar esa sencilla experiencia, encontraremos, según Husserl, que

el momento de color, que constituye un elemento ingrediente de una visión concreta (en el sentido fenomenológico de la manifestación visual), es un «contenido vivido» o «consciente» en el mismo sentido en que lo es el carácter del percibir o la total aparición perceptiva del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido, no es vivido o consciente; ni tampoco, por ende, la coloración percibida en él. [...] El color visto

²⁷ Husserl reserva el adjetivo «reell» para designar lo que forma parte de la conciencia como un ingrediente de la misma. Por esta razón, en su traducción de *Ideas* (1962), Gaos lo traduce como «ingrediente». Seguiremos esta traducción para evitar la confusión que puede generarse al traducir «reell» y «real» por «real», como, de hecho, sucede en la traducción que hicieron Morente y el propio Gaos de las *Investigaciones lógicas* (1982a).

—esto es, el color que aparece en la percepción visual junto con el objeto que aparece como una cualidad de éste, y que es puesto en unidad con éste como estando presente—, si existe de algún modo, no existe ciertamente como una vivencia; pero le *corresponde* en la vivencia, esto es, en la aparición perceptiva, un elemento ingrediente. Le corresponde la *sensación de color*, el momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, que experimenta una «aprehensión» objetivadora en la percepción, o, más exactamente, en un componente suyo que le pertenece como propio («aparición de la coloración objetiva»). No raras veces se confunden ambas cosas, la sensación de color y el colorido objetivo del objeto. (Hua XIX, pp. 358–359 [1982a, p. 477, trad. modificada]).

En este pasaje, Husserl introduce una de las distinciones más fundamentales para su análisis de la conciencia y, por ende, para su concepción del método fenomenológico: la distinción entre las *sensaciones*, como contenidos ingredientes de las vivencias, y las propiedades objetivas que *aparecen* en virtud de la *aprehensión objetivadora* de dichas sensaciones. Más adelante nos detendremos en cómo entiende Husserl esta aprehensión objetivadora de las sensaciones (cf. *infra*, §§ 7–10). Ahora lo que nos interesa es ver cómo justifica Husserl esta distinción entre *sensaciones* y *propiedades de las cosas*. Husserl es consciente de que se trata de una distinción problemática. De hecho, considera que la posición predominante entre sus contemporáneos es pensar las sensaciones y las propiedades de las cosas «como si una y otra fuesen la misma cosa, considerada tan sólo desde diversos puntos de vista e intereses: considerada psicológica o subjetivamente, se llama sensación; considerada física u objetivamente, propiedad de la cosa exterior» (Hua XIX, p. 359 [1982a, p. 477])²⁸.

No obstante, pese al carácter contencioso de la distinción, Husserl considera que refutar el punto de vista de quienes identifican las sensaciones y las propiedades objetivas es tan fácil como «señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme, y la matización de las sensaciones cromáticas subjetivas, indudable y hasta necesaria justamente en la percepción misma; diferencia que se repite respecto de *todas* las clases de propiedades objetivas y las compleciones de sensaciones correspondientes a ellas» (*ibid.*, trad. modificada). Esto es, que hay *sensaciones de color*, que, como tales, forman parte ingredientes de las vivencias y que son distintas de la propiedad «color» de los objetos, se pone de manifiesto en la diferencia que se da entre el color *uniforme* y (relativamente) *constante* de un objeto y las *múltiples y cambiantes apariencias* bajo las que aparece dicho color, o, como lo expresa Husserl, las múltiples y cambiantes «matizaciones» (*Abschattungen*)²⁹ del color. Esta

²⁸ El «contemporáneo» en quien sin duda está pensando Husserl es Natorp, como se pone de manifiesto unas páginas más adelante, donde discute la idea de Natorp de que la conciencia de una sensación, por ejemplo, un sonido, y la sensación conocida, el sonido oído, no son sino dos aspectos del mismo fenómeno (Hua XIX, pp. 394–401).

²⁹ El término alemán «Abschattung» hace referencia a la técnica pictórica del sombreado, esto es, a la técnica que utiliza distintos matices de color para representar pictóricamente la iluminación de un objeto. La elección de este término para referirse a las diversas *apariencias* bajo las que puede aparecer una misma propiedad sensible no es casual, pues, como trataremos de mostrar a lo largo de este trabajo (cf. especialmente, *infra*, §§ 9 y 22–25), Husserl, pese a negarlo expresamente, entiende la apariencia de un objeto desde el modelo de las representaciones pictóricas. Para traducir el sustantivo «Abschattung» utilizaremos «matización» o «escorzo», según se refiera a la apariencia del color o a la

diferencia no se da solamente en el caso del color, sino que, continúa Husserl, «se repite respecto de *todas* las clases de propiedades objetivas» (*ibid.*). Esto, sin embargo, no es enteramente exacto. Solo lo que en otro lugar (Hua XVI, p. 67) propone llamar «propiedades primarias» de los objetos —que no se corresponde con lo que los modernos llaman «cualidades primarias»— tienen sus sensaciones correspondientes. En cambio, las propiedades más complejas, que, como veremos (cf. *infra*, § 10), son reducibles a sistemas de propiedades primarias, solo están conectadas indirectamente a las sensaciones. En el caso de la percepción visual, las sensaciones primarias son las sensaciones de color y las sensaciones de extensión en las que se matizan o escorzan los colores y las formas y tamaños de los objetos.

Sea como fuere, Husserl considera que la distinción entre las sensaciones de color y los colores de los objetos, y, en general, la diferencia entre sensaciones y propiedades objetivas, es evidente para cualquiera que se detenga un poco a examinar «las cosas mismas». Las *sensaciones de color* son parte ingrediente de percepción o, dicho de otro modo, de la *aparición* del objeto, mientras que el color es una propiedad de lo objeto *que aparece*. Solo la confusión entre la aparición de algo y aquello que aparece puede llevarnos a confundir las sensaciones con las propiedades objetivas. Husserl considera que esta confusión entre la aparición o manifestación de algo y lo que aparece en dicha manifestación se ve favorecida en la filosofía escrita en alemán por la equivocidad del término «Erscheinung». Así, señala que «no será señalado nunca con suficiente insistencia el equívoco que permite llamar *Erscheinung*, no solo a la *vivencia en que consiste el aparecer (das Erscheinen) del objeto [...]*, sino también al *objeto que aparece (das erscheinende Objekt)*» (Hua XIXⁱ, p. 359)³⁰. Esta confusión sería, según Husserl, la que ha llevado a

apariencia de la forma. Asimismo, traduciremos el verbo «abschatten» como «matizar» o «escorzar» según el caso.

³⁰ En efecto, en alemán «Erscheinung» puede designar tanto *lo que aparece*, lo que en español podemos denominar «fenómeno», como la *aparición* o manifestación de lo que aparece. Pero la posible equivocidad del término «Erscheinung» no termina ahí, pues «Erscheinung» puede referirse también a la *apariencia* o *aspecto* que algo presenta a la vista, como ocurre, por ejemplo, cuando se habla de la *apariencia externa (die äußere Erscheinung)* de algo. Husserl parece hacer referencia a esta equivocidad cuando distingue un tercer sentido de «Erscheinung» (cf. Hua XIX, p. 763), que no hace referencia ni al *aparecer* de algo ni a *lo que aparece*, sino a las sensaciones que formarían parte del aparecer, en cuanto que son parte del *modo como aparece* algo. Como pondremos de manifiesto en la segunda parte (cf. *infra*, §§ 22–34), el concepto mismo de «sensación», tal y como es aplicado al color, el sonido, el olor, etc., tiene su origen en una cosificación de la apariencia que presentan las cosas a la percepción, esto es, del *modo como aparece* lo que aparece en el aparecer. Veremos también (cf. *infra*, § 32) que hay que distinguir aún otro sentido distinto de «Erscheinung» o «apariencia», que se confunde normalmente con el anterior, a saber, aquel que entra en juego cuando decimos que algo es una *mera apariencia (eine bloße Erscheinung)*. Por lo que respecta a la traducción que daremos en este trabajo de «Erscheinung», optaremos por «fenómeno», «apariencia», «aparición» o «manifestación» en función del sentido con que lo use Husserl en cada momento. No optaremos, como Gaos, por traducirlo siempre por «fenómeno», pues en castellano «fenómeno» designa siempre *lo que aparece* y no el *aparecer* de lo que aparece, ni la *apariencia* de lo que aparece en el aparecer. Esto mismo sucede con el alemán «Phänomen», que, como advierte Husserl, «designa en su acepción predominante (aceptada también por Brentano) un objeto que aparece como tal» (Hua XIX, p. 384 [1982a, p. 494, trad. modificada]). Precisamente por esta razón Husserl prefiere evitar en las *Investigaciones lógicas* referirse a las *Erscheinungen* como *Phänomene*, pues usando este término se da a entender que las vivencias son ellas

algunos³¹ a sostener la falsa afirmación «de que la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto exterior percibido *en ella* (mentado perceptivamente) es una mera diferencia de punto de vista, que consiste en considerar *un mismo fenómeno* [*Erscheinung*] una vez en conexión subjetiva, en la conexión de los fenómenos referidos al yo, y la otra vez en conexión objetiva, en conexión de las cosas mismas» (Hua XIX, p. 359 [1982a, pp. 477–478]). Husserl señala que el equívoco desaparece tan pronto como nos damos cuenta de que «la aparición de la cosa (la vivencia) no es la cosa que aparece (que presuntamente “está frente a nosotros” ella misma en persona)» (*ibid.*). Sin embargo, no es tan fácil comprender adecuadamente esta distinción. Prueba de ello es que la diferencia que Husserl resalta como fundamental, justo después del texto citado, a saber, que solo los objetos de las vivencias *aparecen* mientras que las vivencias no aparecen, sino que *se viven*, es una diferencia que quedará, si no eliminada, sí al menos muy difuminada, cuando sus análisis de la conciencia del tiempo le lleven a aceptar la existencia de una *conciencia interna* ante la que las vivencias *aparecen*. «Ser vivido» ya no se contrapondrá a «ser dado» o «aparecer», sino que será un tipo distinto de aparecer, justamente el aparecer ante la conciencia interna del tiempo. Así leemos en un texto de 1921 que «la palabra *vivencia* expresa justamente este ser vivido, esto es, este ser consciente en la conciencia interna del tiempo, mediante el cual la vivencia está dada de antemano en todo momento al yo» (Hua XIV, p. 45).

En cualquier caso, a aclarar las diferencias y conexiones entre las vivencias y sus objetos, esto es, a aclarar la relación fundamental entre la conciencia y su correlato objetivo, relación que Husserl siguiendo a Brentano denomina con el término de «intencionalidad», está dedicado no solo el grueso de los análisis de las *Investigaciones lógicas*, sino la parte fundamental de la fenomenología. El resto del presente capítulo estará dedicado a tratar de aclarar la concepción husserliana de la intencionalidad de la conciencia. Para ello partiremos, al igual que él, de la concepción de la intencionalidad de Brentano y de sus discípulos.

§ 5. La intencionalidad como inexistencia mental o inmanencia

Como ya hemos adelantado, Husserl hereda de Brentano la idea de que la conciencia es esencialmente intencional. No obstante, Husserl no considera, como Brentano, que la intencionalidad sea la característica definitoria de todo lo que puede considerarse conciencia, puesto que hay vivencias que no poseen dicha característica. De hecho, nos basta con atender a las distinciones del párrafo anterior para encontrar vivencias — o, mejor sería decir, contenidos ingredientes de las vivencias — no intencionales. En efecto,

mismas *algo que aparece*, en lugar del aparecer de lo que aparece, que *solo en una percepción de segundo grado*, en una *reflexión*, puede, a su vez, ser algo que aparece, esto es, un fenómeno en sentido estricto (cf. Hua XIX, p. 384 y también el apéndice sobre los fenómenos físicos y psíquicos, pp. 751–775). Como veremos más adelante (cf. *infra*, § 16), solo a partir de la inclusión del objeto intencional en el campo de estudio de la fenomenología empezará Husserl a referirse al objeto del análisis fenomenológico — que incluye ya al objeto intencional — como «*Phänomen*».

³¹ Natorp, en su *Introducción a la psicología según el método crítico*, señala precisamente que «es en general uno y el mismo fenómeno [*Erscheinung*], el que, por un lado, es fenómeno [*Erscheinung*] para una conciencia y, por otro lado, manifestación [*Erscheinung*] de un objeto» (Natorp, 1988, pp. 62–63).

«las sensaciones y sus complexiones revelan que no todas las vivencias son intencionales» (Hua XIX, p. 382 [1982a, pp. 492–493])³². Pero no son las sensaciones perceptivas el único ejemplo de vivencia no intencional. Husserl también pone como ejemplo algunas vivencias pertenecientes al género de los sentimientos (*Gefühle*), entre las que incluye lo que denomina, siguiendo a Brentano, «sensaciones afectivas» (*Gefühlempfindungen*), donde se incluyen el placer y el dolor físico, y las «sensaciones apetitivas» (*Begehrungsempfindungen*), que incluirían ciertos elementos no intencionales del apetito (cf. Hua XIX, pp. 406–410)³³. Hay, por tanto, una gran diversidad de vivencias que no son intencionales. En consecuencia, la intencionalidad, *pase* Brentano, no puede ser la característica que define a las vivencias como tales y, en esa medida, no puede ser lo que determina qué forma parte de la conciencia y qué no. Como vimos en el párrafo anterior, esta característica definitoria es la posibilidad de ser objeto de la percepción interna o adecuada.

Ahora bien, esto no quiere decir que la intencionalidad no sea esencial a la conciencia en ningún sentido. Hay un sentido muy concreto en que Husserl defiende que la intencionalidad es esencial a la conciencia. Husserl considera que, si bien la intencionalidad no define las vivencias, sí define, en cambio, la conciencia en el sentido de la existencia psíquica en sentido propio, ya que «nadie llamaría ser psíquico a un ser real que careciese de esas vivencias, a un ser que sólo tuviese contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos, es decir, siendo incapaz de referirse en actos a objetos, esto es, de juzgarlos, de alegrarse o entristecerse por ellos, de amarlos y odiarlos, de apetecerlos y repugnarlos» (Hua XIX, p. 378 [1982a, p. 490]). Dicho de otro modo, aunque no todas las vivencias son vivencias intencionales, las vivencias intencionales forman la parte principal de la vida psíquica y, en consecuencia, a ellas remiten de una u otra manera el resto de vivencias.

Siguiendo «los usos lingüísticos propios y ajenos» (Hua XIX, p. 392), es decir, siguiendo el uso establecido en la filosofía y la psicología de su época, Husserl denomina «actos», o «actos de conciencia», a las vivencias intencionales. Sin embargo, advierte, siguiendo aquí a Natorp (cf. Hua XIX, p. 393 y Natorp, 1888, p. 21), contra la «mitología de las actividades» que se puede derivar de este modo de hablar. Aunque llamemos «actos» a las vivencias intencionales, «la idea de actividad [*Betätigung*] debe ser excluida en todo caso» (Hua XIX, p. 392). Aunque atribuyamos actos a la conciencia, debemos cuidarnos de pensar en la conciencia como un sujeto que realiza diversas acciones. Pese

³² Aquí Husserl se opone directamente a Brentano, quien, al distinguir entre la sensación entendida como un acto de conciencia y la sensación entendida como el contenido de dicho acto, considera que la sensación, como cualquier otro acto de conciencia, es intencional (cf. Hua XIX, p. 774, n. *). Husserl considera confusa esta distinción brentaniana entre sensación y contenido de la sensación, pues en ella se confunde la propiedad objetiva a la que apunta la conciencia *a través de* la sensación *en un acto de percepción* con la sensación misma, que no es ningún acto, sino un contenido intuitivo no intencional. Examinaremos más detalle la concepción husserliana de la percepción en la próxima sección (cf. *infra*, §§ 8–10).

³³ Sobre el análisis fenomenológico que Husserl realiza del dolor puede consultarse Serrano de Haro (2010) y Geniusas (2014), y sobre el análisis de los sentimientos y estados de ánimo véase Lee (1998).

a la contundencia de esta advertencia, veremos cómo aquí, como en otros lugares, Husserl acaba cayendo preso de las confusiones que él mismo denuncia y contra las que se dirige muy enfáticamente. De hecho, como veremos en los próximos párrafos (cf. *infra*, §§ 7–9), lo que diferencia la concepción husserliana de la intencionalidad de la concepción de la escuela de Brentano es precisamente el carácter esencialmente *activo* de la misma, el hecho de que la intencionalidad de la conciencia haga referencia en Husserl a una *actividad sintético-constitutiva*. Y por mucho que queramos diferenciar la actividad sintética de la conciencia de una actividad *real* de síntesis (cf. *infra*, § 10), la actividad seguirá siendo una actividad.

Pero antes de entrar en estas cuestiones es necesario, primero, introducir propiamente el concepto de «intencionalidad». Para ello, haremos como Husserl (Hua XIX, p. 380) y recurriremos a la célebre definición que da Brentano de la intencionalidad en su *Psicología desde un punto de vista empírico*. Husserl nunca dejó de reconocer la enorme importancia que tuvo para su filosofía el «gran descubrimiento» de Brentano. Es importante notar, no obstante, que Husserl describe este «gran descubrimiento» como «la conversión del concepto escolástico de intencionalidad en el concepto descriptivo fundamental de la psicología» (Hua V, p. 155 [1962, p. 388]). La genialidad de Brentano no reside, por tanto, en inventar o descubrir la intencionalidad de la conciencia —algo que «obviamente no le había pasado desapercibido a los psicólogos», incluyendo entre estos a «Hobbes, Descartes y Locke» (Hua XIXⁱ, p. 371)³⁴— sino en hacer de este concepto el concepto *fundamental* de la psicología descriptiva y, en consecuencia, de la teoría del conocimiento. Veamos, pues, cómo define Brentano (1924, pp. 124–125) la intencionalidad.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o, también, mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, aunque no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.

Husserl acepta, en lo fundamental, la definición brentaniana de la intencionalidad como *referencia a un objeto*, aunque su manera de comprender esta referencia a un objeto

³⁴ La reflexión sobre la intencionalidad de la conciencia, en realidad, se remonta, por lo menos, a Aristóteles, como se pone de manifiesto en la misma historia del término «intencional». Como Brentano reconoce, el término, en el uso que el particular uso que le da en su *Psicología descriptiva*, está tomado del concepto escolástico de «intentio». Este tiene su origen en la traducción al latín de los términos «ma'na» y «ma'qul» de Avicena, términos que Avicena había tomado de Alfarabi, quien, a su vez, los había empleado para traducir el aristotélico «νόημα» en su comentario del *Sobre la interpretación* (cf. Gyekye, 1971, y Engelhardt, 1976). Tanto el νόημα aristotélico de *Sobre la interpretación* como el ma'na de Avicena, así como la *intentio* escolástica, hacen referencia, de una u otra manera, a un objeto intencional. Sobre la concepción aristotélica de la intencionalidad, cf. Caston (2002).

dista mucho de la que proponen Brentano —al menos antes de 1905³⁵— y su escuela. Mientras que estos cifran la intencionalidad de la conciencia en un objeto *inmanente* a la conciencia, Husserl considera, como veremos a continuación, que la postulación de tal objeto inmanente está fenomenológicamente injustificada, y que para explicar la intencionalidad de la conciencia no hay que acudir a ningún objeto inmanente, sino al *sentido* mismo de los actos de conciencia. En cualquier caso, la intencionalidad es para Husserl, como también para Brentano, un rasgo de nuestros «fenómenos psíquicos», de nuestras vivencias, que se pone de manifiesto tan pronto como reflexionamos sobre ellas. En efecto, es del todo punto evidente que en todo percibir hay algo percibido; en todo recordar, algo recordado; en todo imaginar, algo imaginado; en todo desear, algo deseado; etc. Basta, pues, con atender a estos ejemplos, nos dice Husserl, para convencernos de que, tal y como afirma Brentano, todas nuestras vivencias son intencionales —o están conectadas con vivencias intencionales— y de que esta intencionalidad consiste en la referencia o dirección a un objeto.

Ahora bien, aunque Husserl asume en lo fundamental la definición de la intencionalidad que ofrece Brentano, advierte contra las posibles confusiones a las que puede llevar dicha definición. El principal malentendido «viene favorecido muy singularmente por la expresión de *objeto inmanente*, que designa la peculiaridad esencial de las vivencias intencionales; y asimismo por la expresión escolástica sinónima: *in-existencia intencional*³⁶ o *mental* de un objeto» (Hua XIX, p. 385 [p. 494]). Como ya hemos indicado, es una cuestión controvertida la de si el propio Brentano cayó o no en estas confusiones; de lo que no cabe duda es de que esta es precisamente la posición defendida por Twardowski en su obra *Sobre el contenido y el objeto de las representaciones*, aparecida

³⁵ Es una cuestión controvertida la de si Brentano llegó a defender la concepción «inmanentista» de la intencionalidad que sí defendieron claramente algunos de sus discípulos. Por un lado, en una carta a Anton Marty de 1905 (Brentano, 1930, pp. 87–91), Brentano afirma tajantemente que nunca ha sostenido que eso a lo que en su *Psicología* denomina «objeto inmanente» y a lo que atribuye «in-existencia intencional» fuera realmente un objeto que *existiera* de algún modo en la conciencia. Por otro lado, como pone de manifiesto Oskar Kraus (cf. Brentano, 1930, p. 177, n. 33), todavía en textos que pueden datarse de alrededor de 1903 (Brentano, 1930, pp. 30–32) Brentano se refiere a «lo pensado en el pensamiento» como un *correlato* de dicho pensamiento que no se identifica con la cosa real a la que se dirige en último término el pensamiento. La interpretación clásica de esta cuestión es la de Chisholm (1967) (cf. también Jacquette, 2004), según la cual Brentano habría cambiado su posición alrededor de 1905 en la denominada «crisis de la inmanencia», abandonando la postulación de un objeto inmanente como elemento necesario para dar cuenta de la intencionalidad a favor de un «reismo» que solo acepta la existencia de cosas físicas concretas y que considera que el objeto intencional entendido como «mero objeto de pensamiento en cuanto tal» es una «ficción lingüística», una ficción que es útil para referir de manera oblicua a un particular acto de conciencia, pero que no designa a ninguna entidad distinta del acto mismo de conciencia. No faltan, sin embargo, quienes —de manera poco convincente— se han opuesto a la interpretación de Chisholm y han defendido que Brentano nunca atribuyó una verdadera existencia mental al objeto intencional o inmanente (cf., p. ej., Margolis, 2004). Sea como fuere, lo cierto es que los discípulos de Brentano sí defendieron explícitamente la existencia de un objeto inmanente que media entre el acto de conciencia y el objeto real al que el mismo se refiere. Nos centraremos en particular en la obra de Twardowski (1894), por la gran influencia que esta tuvo en Husserl.

³⁶ Morente y Gaos, en su traducción, introducen el guión en «in-existencia» —«Inexistenz» en el alemán original— para indicar que el término no hace referencia a la *no* existencia del objeto intencional, sino a su existencia *en* la mente o conciencia.

en 1894. Husserl mostró tanto en *Investigaciones lógicas* como en *Ideas* su admiración por esta obra³⁷, a pesar de someterla también a dura crítica.

En esta obra, Twardowski (1894, pp. 3–4), siguiendo a Brentano, distingue entre el objeto inmanente o intencional de una representación, al que también llama «contenido de la representación», y el objeto al que la representación se dirige *por medio del* objeto inmanente, al que se refiere simplemente como «objeto de la representación». El objeto intencional, el contenido inmanente a la conciencia, no es el objeto *primario* de la representación, puesto que esta se dirige primariamente al objeto real exterior a la conciencia. Sin embargo, podemos llamar al contenido de la representación objeto *secundario* de la misma, ya que la representación se dirige a su objeto mediante el contenido (p. 18). Para explicar la relación entre contenido y objeto de la representación, Twardowski utiliza el símil del pintor que representa un paisaje por medio de un cuadro (pp. 13–16). El contenido de la representación equivale al cuadro por medio del cual el pintor representa el paisaje, que sería el objeto de la representación. De la misma manera que podemos decir que la actividad del pintor tiene un doble objeto, uno primario, que se corresponde con el paisaje que quiere representar pictóricamente y, otro secundario, el cuadro pintado que representa el paisaje, también podemos decir que las representaciones tienen un doble objeto: un objeto primario, el objeto trascendente al que la representación se dirige, y un objeto secundario, el objeto inmanente o intencional por medio del cual la representación se dirige al objeto primario. En este sentido habla Twardowski del contenido de la representación como una «imagen mental de un objeto» (p. 16).

Sin embargo, a la hora de analizar con más detalle qué tipo de relación hay entre el contenido y el objeto de una representación rechaza la explicación que toma el contenido de la representación por «una imagen psíquica del objeto» y que habla «de una especie de parecido fotográfico entre el contenido y el objeto» (1894, p. 67). En lugar de eso, Twardowski insiste en que se trata aquí de una «relación primaria», que es «irreducible» e «indescriptible» (p. 68). No obstante, cuando a pesar de todo trata de describir dicha relación, la descripción que da de la misma encaja perfectamente con la descripción de una relación de *representación pictórica*. En efecto, Twardowski nos dice que la relación entre el contenido y el objeto consiste en que las partes de este último son representadas mediante partes correspondientes del contenido, de manera que «tiene lugar una analogía de composición [*eine Analogie de Zusammensetzung*] entre las partes del objeto y las partes componentes del contenido de la representación, una analogía, sin embargo, de una naturaleza completamente peculiar» (p. 69). Así, «las representaciones del color, la forma, el tamaño, etc., de una bola guardan la misma relación con la representación de la esfera que el color, la forma, el tamaño, etc., de la esfera guardan con esta» (p. 70).

En definitiva, para Twardowski todo acto de representación tiene un determinado contenido, que es entendido como un objeto inmanente a la conciencia, por medio del cual se dirige a un objeto extramental. El objeto inmanente o intencional guardaría con el objeto externo una relación de «analogía de composición» que recuerda

³⁷ En *Investigaciones* se refiere al libro de Twardowski como una «obra extremadamente cuidadosa y concienzuda» (Hua XIX, p. 206) y en *Ideas* la describe como un «bello tratado» (Hua III, p. 298).

inevitablemente a la relación que una representación pictórica guarda con el objeto representado en la misma.

§ 6. Crítica de la concepción inmanentista de la intencionalidad

Husserl rechaza de plano esta concepción del objeto intencional como parte inmanente de la conciencia y la «teoría de las imágenes» asociada a la misma, «la cual cree haber explicado suficientemente el hecho de la representación (encerrado en todo acto) diciendo: “fuera” está —o está al menos en ciertas circunstancias— la cosa misma; en la conciencia hay una imagen que hace de representante de ella» (Hua XIX, p. 436 [1982a, p. 527]). Como señalamos antes, Husserl, al igual que Twardowski, distingue claramente entre el contenido de una vivencia y su objeto. Sin embargo, Husserl insiste en que el contenido inmanente de las vivencias no es el objeto intencional de las mismas, ni primaria ni secundariamente. Para Husserl solo hay un objeto intencional y este es *trascendente* a las vivencias. Husserl considera innecesario interponer un objeto inmanente entre la experiencia y el objeto trascendente al que la experiencia se refiere para salvar la intencionalidad de las vivencias que mientan objetos inexistentes. Las representaciones pueden referirse a objetos inexistentes, pero para ello no es necesario un intermediario mental, un objeto inmanente que pudiéramos encontrar en el interior de la conciencia. Husserl aclara esto con el ejemplo de una vivencia imaginativa en la que aparece en forma de representación imaginativa el dios Júpiter.

Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter. Descompóngase como se quiera en un análisis descriptivo esta vivencia intencional; nada semejante al dios Júpiter se puede hallar naturalmente en ella. El objeto «inmanente», «mental», no pertenece, pues, al contenido descriptivo (ingrediente) de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mentem*. No existe, simplemente. Mas esto no impide que exista realmente aquel representarse el dios Júpiter, una vivencia de tal índole, una modalidad de estado psíquico de tal naturaleza, que quien la experimenta puede decir con razón que se representa ese mítico rey de los dioses, del cual se cuentan estas y aquellas fábulas. (Hua XIX, pp. 386–387 [1982a, p. 495]).

Husserl no considera necesario que haya un objeto inmanente, una imagen mental, que actúe como representante del objeto exterior a la conciencia para que la representación refiera a este objeto. Es más, interponer un objeto mental entre la vivencia y el objeto trascendente (ya sea real, ficticio, ideal o lo que sea) no es solo innecesario, sino también absurdo. Para mostrarlo Husserl emplea dos agudos argumentos que se aplican tanto a la «teoría de las imágenes» como, *mutatis mutandis*, a la «teoría de los signos», esto es, a aquella variante de la teoría de las imágenes que sostiene que percibimos los objetos externos a través, no de imágenes mentales, sino de signos mentales (cf. Hua XIX, p. 438). En primer lugar, argumenta Husserl (Hua XIX, p. 436), si suponemos que solo podemos percibir las cosas *a través de* unas imágenes o representaciones mentales, no tenemos manera de saber que lo que llamamos «imágenes» son realmente tales, pues, por hipótesis, solo tenemos acceso *directo* a las imágenes y el único acceso indirecto que tenemos a las cosas es justamente a través de

dichas imágenes. No hay, por tanto, manera de comprobar, no ya la *adecuación* de las imágenes con los originales, sino la existencia de unos originales de los que decimos que tenemos imágenes. Es importante notar que, para Husserl, este argumento es un argumento *ad hominem*, pues considera que el supuesto del que parte el defensor de la teoría de las imágenes, a saber, que lo que hace a la imagen «imagen» es su parecido con un original, es incorrecto. Lo que hace a una imagen «imagen» no es, para Husserl, ningún *parecido objetivo* con nada, sino el específico modo como la «conciencia de imagen» aprehende a su objeto (Hua XIX, p. 436)³⁸. En consecuencia, Husserl considera que para rechazar la teoría de las imágenes basta con advertir que en la percepción no se da ninguna conciencia de imagen, que el objeto de la percepción no está aprehendido en el modo «en imagen», sino en el modo «él mismo en persona» (Hua III, pp. 89–90).

En segundo lugar, la teoría de las imágenes supone aquello mismo que quiere explicar y, en consecuencia, desemboca en un *regreso al infinito* —o en un corte arbitrario del regreso— (cf. Hua XIX, p. 437 y también Hua III, p. 208). En efecto, la teoría de las imágenes explica la percepción por referencia a una imagen mental. Pero para que la imagen mental pueda remitirnos a otra cosa debe, primero, ser percibida. Ahora bien, si decimos que *percibimos* la imagen mental, ¿suponemos una segunda imagen mental a través de la cual percibimos la primera o sostenemos que percibimos la primera imagen mental *directamente*? Si optamos por lo primero, nos vemos abocados a un regreso al infinito, pero si, en cambio, optamos por la segunda, nos vemos en la situación de justificar por qué podemos percibir directamente imágenes mentales y no las cosas mismas.

La conclusión de esta crítica a la teoría de las imágenes y, en general, a toda concepción inmanentista de la intencionalidad es la siguiente:

Es un grave error establecer una distinción real entre los objetos «meramente inmanentes» o «intencionales» y los objetos «trascendentes» o «reales» que les corresponderían eventualmente, ya se interprete esta distinción entre un signo o una imagen existente realmente en la conciencia y la cosa designada o representada en imagen, ya se interprete el objeto inmanente de otro modo cualquiera, por ejemplo, como el contenido en el sentido del momento que da la significación. [...] Basta expresar lo siguiente, para que todos tengan que reconocerlo: *el objeto intencional de la representación es EL MISMO que su objeto real y —dado el caso— que su objeto exterior; y es un CONTRASENTIDO distinguir entre ambos*. El objeto trascendente no sería *el objeto de esta representación*, si no fuera *su objeto intencional*. Y de suyo se comprende que ésta es una proposición *meramente analítica*. Objeto de la representación, de la «intención», *es y significa*: objeto representado, intencional. (Hua XIX, pp. 438–439 [1982a, pp. 529–530, trad. modificada])

El objeto intencional, pues, no es ningún objeto *inmanente* a la conciencia por medio del cual nos dirijamos al objeto trascendente del mundo, y, por tanto, no tiene sentido atribuir al objeto intencional ninguna «inexistencia intencional o mental». La única existencia que le corresponde, en su caso, al objeto intencional es la existencia *real* propia

³⁸ Examinaremos con más detenimiento las particularidades de la conciencia de imagen en la segunda parte, cuando tratemos de mostrar por qué Husserl, pese a su aguda crítica a la misma, sigue preso de la teoría de las imágenes (cf. *infra*, § 24).

de los objetos trascendentes. En consecuencia, cuando decimos de un objeto que nos lo representamos de alguna manera, pero que es realmente inexistente, que tiene una existencia «meramente intencional», «no queremos decir naturalmente que *existe*, pero solo en la *intentio* —y, por tanto, que existe como componente ingrediente de esta—, ni que exista en ella una suerte de sombra del objeto; sino que lo que queremos decir es que existe la intención, el “*mentar*” un objeto con tales y cuales propiedades, pero *no* el objeto» (Hua XIX, p. 439).

Ahora bien, si la conciencia no se dirige a su objeto a través de un objeto inmanente que hace las veces de representante del objeto trascendente, ¿cómo se dirige a él? Esto es, ¿en virtud de qué se dirige la conciencia a su objeto? O, dicho de otro modo, ¿en qué consiste realmente la *intencionalidad* de la conciencia? La respuesta la encontramos «de pasada» en una de las citas anteriores: lo que da la dirección intencional a los actos es cierto *contenido* suyo, pero entendido no como un *objeto inmanente* a dichos actos, sino como el momento de los actos que *da la significación* (o el *sentido*). Este momento no es exclusivo de los actos significativos, aunque, como veremos en el próximo párrafo, el origen de esta concepción de la intencionalidad se encuentra en el análisis de dichos actos. Además, señala Husserl (Hua XIX, p. 398), es precisamente en los actos significativos donde mejor se ve la diferencia entre el contenido intuitivo de los actos y el contenido propiamente intencional, esto es, las intenciones objetivas que dan sentido a las sensaciones para constituir el objeto intencional.

La intencionalidad de la conciencia, pues, no reside en ningún *objeto* que encontremos en la conciencia, sino en uno de sus momentos ingredientes, que no es ningún objeto, sino una *función aprehensiva* o *aperceptiva*³⁹, una función que *da sentido* o *anima* las sensaciones y, como resultado, *constituye* el objeto intencional. La intencionalidad de la conciencia no reside en el objeto intencional, pues este es, para Husserl, un *resultado, producto* o *rendimiento* (*Leistung*) de la intencionalidad. Los objetos intencionales «no están simplemente en la conciencia como en un cajón, de tal suerte que puedan ser hallados y tomados en ella, sino que *se constituyen* en diferentes formas de intención objetiva, como lo que son y valen para nosotros» (Hua XIX, p. 169). La *intencionalidad* de la conciencia, pues, no reside en un supuesto *objeto inmanente* que funcionaría como un representante en la conciencia del objeto trascendente, sino en la *intención objetivadora* de la conciencia que constituye a partir de los contenidos inmanentes de la conciencia, de las sensaciones, los objetos intencionales, que, en cuanto tales, siempre son trascendentes a la conciencia. De hecho, en la medida en que los objetos intencionales son *trascendentes* y, por tanto, no pueden darse en el modo adecuado de percepción en que se dan los contenidos *inmanentes* deben dejarse fuera del análisis fenomenológico: «Para la consideración fenomenológica, la objetividad misma no es nada; [pues] es, hablando en general, trascendente al acto» (Hua XIXⁱ, p. 427). Lo

³⁹ En la primera edición de las *Investigaciones*, Husserl también utiliza el término «interpretación» — más exactamente emplea dos términos que se traducen por «interpretación», a saber, «Interpretation» y «Deutung» — para referirse a esta función de la conciencia en la que consiste la intencionalidad, pero en la segunda tiende a sustituir —aunque no elimina todas las referencias— el término «interpretación» el mismo por «apercepción» o «aprehensión» (cf., p. ej., Hua XIX, pp. 761–762).

contrario supondría introducir en el análisis un tipo de conocimiento que, por tratar sobre algo *trascendente* a la conciencia, no podría ser perfectamente *adecuado* ni, por tanto, *indubitable*, lo cual implicaría conculcar el estricto principio cartesiano de la falta de supuestos.

El análisis fenomenológico de la intencionalidad, por tanto, no se debe centrar en el objeto intencional trascendente al acto, ni en un supuesto objeto inmanente, en el que residiría la clave de la intencionalidad, sino en la intención objetivadora del acto, en su momento «aperceptivo» o «aprehensivo». Podemos decir que esta «intención» o «aprehensión» es, junto con las sensaciones, el otro contenido ingrediente fundamental de la conciencia. Se trata, de hecho, de un contenido más fundamental incluso que estas, pues de él depende directamente la *intencionalidad* de la conciencia, la referencia a un objeto. Solo porque en las vivencias intencionales *aprehendemos* las sensaciones *tenemos conciencia* de un mundo, o, dicho de otra manera, solo porque apercibimos las sensaciones nos *aparecen* los objetos. De hecho, el *aparecer* del mundo a la conciencia *consiste* justamente en la *aprehensión* o *animación* (*Beseelung*) de las sensaciones por la intención objetivadora:

Una nueva referencia es la *referencia objetivadora* que establecemos entre la *compleción* de sensaciones vivida en la aparición y el objeto que aparece; como cuando decimos que en el acto de aparecer es vivida la compleción de las sensaciones, pero es a la vez «aprehendida», «apercibida» de cierto modo, y que en este carácter fenomenológico de la aprehensión animadora de las sensaciones, consiste lo que llamamos el aparecer del objeto. (Hua XIX, pp. 360–361 [1982a, p. 478, trad. modificada]).

Las sensaciones son, por así decirlo, los «sillares» (*Bausteine*) de los actos (Hua XIX, pp. 360–361), mientras que la intención objetivadora, la aprehensión, es lo que le da a la vivencia su carácter de acto, esto es, su referencia objetiva (Hua XIX, p. 397). Podemos decir con Husserl, recuperando una conocida metáfora kantiana (cf. KrV, A51/B75), que las sensaciones, los contenidos intuitivos, tomadas por sí mismas son «ciegas» (Hua XIX, p. 705), mientras que los actos de aprehensión en los que no hay sensación, que, como veremos a continuación, en las *Investigaciones* son identificados con los actos significativos, son intenciones «vacías» (Hua XIX, pp. 44, 571, 626). O, también, acudiendo ahora a la terminología aristotélica, que las sensaciones son la «materia bruta» o «ὕλη sensible» a la que la conciencia le confiere una «forma» o «μορφή intencional» para constituir el objeto intencional (cf. Hua III, pp. 191–196)⁴⁰.

Esto justamente es lo que, según Husserl, no alcanzó nunca a ver, pese a su genialidad, Brentano —ni tampoco, claro está, Twardowski—: la *función objetivadora*, o de *síntesis intencional*, en que consiste propiamente la intencionalidad de la conciencia (cf. Hua V, p. 157; Hua VI, p. 237; Hua XVII, p. 218; Hua XXIII, p. 9). Dedicaremos la próxima sección (§§ 7–10) a aclarar en qué consiste esta *función objetivadora*, esta *aprehensión* que *da sentido* a las sensaciones y, de esa manera, *constituye* al objeto

⁴⁰ En la próxima sección (cf. *infra*, § 9) veremos que Husserl matiza la concepción de las sensaciones como «materia bruta» a raíz de sus análisis sobre la conciencia interna del tiempo: las sensaciones no son algo que se encuentre sin más en la conciencia, sino algo que está dado a la conciencia, aunque sea de manera «preintencional», en la forma de la conciencia interna del tiempo.

intencional. Comenzaremos analizando los componentes esenciales que conforman la aprehensión, lo que Husserl denomina la «esencia intencional», que son su *materia* (*Materie*) o *sentido de la aprehensión* y su *cualidad*. Para ello partiremos, al igual que Husserl, de *acto significativo*, pues fue precisamente el análisis de este tipo de actos el que dio a Husserl la clave para entender la intencionalidad de la conciencia. Una vez que hayamos visto cuáles son los componentes principales de la *aprehensión* pasaremos a ver de qué manera la aprehensión «objetiva» o «anima» las sensaciones, centrándonos en el que, para Husserl, es el acto central de la conciencia, la intuición. Examinaremos asimismo la cuestión de cómo hemos de entender la cuestión de la *constitución* del objeto intencional, esto es, qué quiere decir que la conciencia *constituya* al objeto intencional. Por último, veremos qué problemas plantea este análisis constitutivo respecto del principio fenomenológico de dejar fuera de los análisis el objeto intencional para centrarse en los contenidos de la conciencia y, en general, respecto de nuestra comprensión del mundo trascendente a la conciencia como un mundo *independiente* de la misma.

B. LA CONCEPCIÓN «CONSTITUTIVISTA» DE LA INTENCIONALIDAD

§ 7. La intencionalidad como dación de sentido: la estructura de los actos significativos

Como hemos adelantado, la concepción husserliana de la intencionalidad de la conciencia tiene su origen en sus análisis de los actos significativos. La clave de la intencionalidad, para Husserl, no reside en un supuesto objeto inmanente a la conciencia, sino en la capacidad de la conciencia de *otorgar sentido* a sus propios contenidos ingredientes, las sensaciones, y constituir de esta manera el objeto intencional. Como reconoce el propio Husserl (Hua III, p. 285), las nociones de «sentido» y de «otorgar o dar sentido», que, en principio, son sinónimas de «significar» y «dar significado», pertenecen propiamente al ámbito de las expresiones lingüísticas. «Pero es prácticamente inevitable, a la vez que un importante progreso del conocimiento, ensanchar y modificar adecuadamente la significación de estos términos [...] a todos los actos, hállese éstos o no entretejidos con actos de expresión» (Hua III, p. 285 [1962, p. 296]). Husserl llega por primera vez a este «importante progreso del conocimiento» en una crítica a Twardowski escrita en 1894, pero no publicada hasta 1979 en el vigésimo segundo volumen de la *Husserliana* (Hua XXII, pp. 303–349). La segunda parte de este escrito titulado «Objetos intencionales», que es la única que se conserva⁴¹, comienza precisamente señalando que «a toda representación le corresponde un contenido significativo» (Hua XXII, p. 303).

Esto supone un cambio radical respecto de la posición de sus «Estudios psicológicos sobre lógica elemental» (Hua XXII, pp. 92–123), publicados unos pocos meses antes de escribir «Objetos intencionales», donde contrapone radicalmente los actos significativos —denominados «representaciones vicarias» (*Repräsentationen*) en los «Estudios»— a las

⁴¹ Sobre la historia de este escrito, cf. Rang (1979, p. XXVIII–XXX).

intuiciones, hasta el punto de que considera que es equívoco referirse a ambos tipos de acto utilizando el mismo concepto de «representación» (*Vorstellung*) (Hua XXII, p. 99). Aquí Husserl todavía considera, siguiendo la concepción inmanentista de la intencionalidad propia de la escuela de Brentano, que el objeto de la intuición es un objeto inmanente a la misma, un objeto que la intuición «encierra en sí» (Hua XXII, pp. 107–108, 110). Pese a ello, en su novedoso análisis de los actos significativos, de las representaciones vicarias, encontramos el germen de su ruptura con la concepción inmanentista de la intencionalidad, pues en ellos encontramos por primera vez la idea de que la conciencia se puede referir a un objeto que no se encuentra *en ella como un contenido inmanente* a través de un contenido que sí lo está, esto es, encontramos la idea de que la conciencia, en virtud de un acto característico, «tiende a» (*intendiert*) objetos que no están encerrados en ella, sino que son *trascendentes* a la misma⁴².

Lo que resulta especialmente novedoso no es la distinción entre actos que se refieren a un contenido presente y actos que se refieren a un contenido no presente, pues esta distinción, que recoge la distinción brentaniana entre «representaciones auténticas» y «representaciones inauténticas o simbólicas», ya era fundamental en su *Filosofía de la aritmética* (cf. Hua XII, p. 193), sino el hecho de situar el fundamento de la *intencionalidad* de los actos significativos, de su referencia a un objeto, en el particular carácter de acto que corresponde a las representaciones vicarias. Lo que hace que al ver los arabescos que tengo delante me vea referido a un objeto que no está presente en mi intuición no es nada que encontremos en los propios arabescos, sino el significado que les confiere el acto de conciencia (Hua XXII, p. 115)⁴³. Dicho de otro modo, si en la conciencia significativa estamos referidos a un objeto que no está presente, no es en virtud de ninguna propiedad del objeto que sí está presente, sino en virtud de un *acto de otorgar significado*. Es la *acción* de la conciencia la que confiere *significado* o *sentido* a los contenidos inmanentes de la conciencia y, de ese modo, establece la *dirección a un objeto*.

Pese a que Husserl considera esta función de la conciencia como verdaderamente «digna de asombro» (Hua XXII, p. 120), en los «Estudios psicológicos sobre lógica elemental», esta «intencionalidad activa» no es lo que caracteriza a todo acto de conciencia, sino algo propio de la conciencia significativa, de las «representaciones vicarias», pues son solo estas las que se refieren a un objeto no presente en la propia conciencia. La intuición, por así decirlo, no necesita ser activa, pues encuentra en sí su propio objeto. Aun así, señala Husserl, en la medida en que en la percepción no solo hay intuición, sino que mezclada con ella hay mera representación, también en ella encontramos este «tender a» que define a la representación vicaria. En efecto, cuando percibimos cualquier objeto, nos dice Husserl, «solo una pequeña parte del objeto es realmente intuita» (Hua XXII, p. 102), esto es, solo el «lado visible» del objeto es intuito,

⁴² Que el origen de la concepción husserliana de la intencionalidad tiene su origen en los análisis que están a la base de este trabajo ha sido puesto de manifiesto, entre otros, por De Boer (1978, pp. 13–17), Rang (1979, pp. XXVIII–XIX) y Schuhmann (2005a, 2005b).

⁴³ Es significativo que Husserl tome este mismo ejemplo de los arabescos, remitiendo explícitamente a este pasaje de los «Estudios», en el §14 de la quinta investigación (Hua XIX, p. 398), donde defiende su concepción «activa» de la intencionalidad frente a posibles objeciones.

el resto está «meramente entendido». En toda percepción, por tanto, hay una mezcla de intuición y representación vicaria, y, en esa medida, hay siempre una «intención que apunta más allá de lo dado de manera inmanente en el acto» (Hua XXII, p. 104).

Con todo, Husserl sigue considerando que el objeto de la intuición en sentido propio es algo que la conciencia «capta realmente en sí como un *contenido inmanente*» (Hua XXII, p. 108), lo cual «solo puede querer decir que es un contenido de la conciencia que intuye» (Hua XXII, p. 110). En consecuencia, el objeto *realmente* intuido no es nada trascendente a la conciencia, sino un conjunto de contenidos intuitivos inmanentes a esta, que solo puede aprehenderse en un curso sucesivo de intuiciones. Dicho de otra manera, las cosas percibidas no son sino sistemas de sensaciones y, como tales, partes ingredientes de la propia conciencia. La única trascendencia que puede atribuírsele a estos sistemas de sensaciones es la trascendencia *temporal*, esto es, la trascendencia que le corresponde al sistema de sensaciones en la medida en que no puede darse a la conciencia «de una vez», sino solo «en un transcurso constante de contenidos» (Hua XXII, p. 103). En este transcurso constante de contenidos intuitivos, los distintos conjuntos de sensaciones que se van sucediendo son identificados como perteneciendo al mismo sistema. La cosa, por tanto, solo trasciende al contenido concreto de conciencia en tanto en la medida en que el sistema de sensaciones va «más allá» de cada uno de los conjuntos de sensaciones presentes en cada momento a la conciencia, formándose así la conciencia de una «unidad objetiva» (*ibid.*). Esta unidad objetiva, aunque es inmanente a la conciencia, desborda la conciencia presente y apunta a una conciencia pasada y a una conciencia futura. Se trata, por tanto, de una trascendencia meramente «temporal», que, como tal, permanece «encerrada» en la inmanencia de la conciencia. En definitiva, la cosa percibida no es una cosa que trascienda a la conciencia, sino que es un sistema de sensaciones inmanente a la conciencia, que solo trasciende a la conciencia *presente*, en la medida en que apunta a los contenidos *ya pasados* y a los contenidos *por venir*.

Podemos, por tanto, concluir que en sus «Estudios psicológicos sobre lógica elemental», Husserl sigue preso de la concepción inmanentista de la intencionalidad por lo que respecta a la intuición. Solo su confrontación con Twardowski⁴⁴ le llevará a abandonar definitivamente esta concepción inmanentista y a considerar definitivamente que *todo acto de conciencia*, incluyendo, claro está, la intuición, se caracteriza por una referencia *activa* a un objeto *trascendente* al propio acto de conciencia. Esta referencia *activa* la entiende Husserl, tomando como modelo a los actos significativos, como un *otorgar sentido*. Veamos, pues, antes de nada, cómo analiza Husserl el otorgar sentido propio de los actos significativos. Para ello partiremos de la primera de las investigaciones lógicas — investigación que, como no podía ser de otra manera, está dedicada justamente al análisis de los actos significativos—, pues en ella se mejora considerablemente el análisis de los «Estudios psicológicos».

En esta primera investigación lógica, lo primero que hace Husserl es tratar de aclarar en qué consisten exactamente los actos significativos y, para ello, comienza contraponiéndolos a otro tipo de actos, que, aunque relacionados con estos, presentan

⁴⁴ Sobre la decisiva influencia de la confrontación con la obra de Twardowski en el desarrollo de la concepción husserliana de la intencionalidad, véase Schuhmann (2005b).

importantes diferencias. En primer lugar (Hua XIX, pp. 30–39), Husserl distingue los actos significativos que «animan» las expresiones lingüísticas de los actos de indicación (*Anzeige*) que conectan las señales (*Anzeichen*) con lo señalado o indicado. Lo que diferencia a ambas es lo que Husserl denomina aquí el «carácter intelectual» (*Einsichtigkeit*) de la significación, que se contrapone al carácter no intelectual de las indicaciones (Hua XIX, pp. 32–33). Tanto la expresión significativa como la señal remiten a un objeto a partir de un signo (*Zeichen*); sin embargo, mientras que la señal remite mediante una mera asociación causal o convencional que une directamente el signo con lo designado (pp. 35–37), la expresión significativa remite a su objeto precisamente mediante un *significado* o *sentido* (pp. 38–39), esto es, mediante una cierta articulación inteligible.

Por otro lado, los actos significativos se diferencian de otros actos que remiten de manera articulada a su objeto, como son la imaginación o la percepción, en su carácter «vacío». Husserl dedica el segundo capítulo (Hua XIX, pp. 67–82) de su primera investigación a desmontar la idea de que los actos significativos se refieren a su objeto por medio de *imágenes*. Para ello no tiene más que remitir a las innumerables ocasiones en que entendemos un discurso sin que ninguna imagen pase por nuestra cabeza (pp. 68–69). En cualquier caso, esto no quiere decir que no haya una estrecha relación entre significación e intuición, pues, como ya sabemos, las significaciones, los conceptos, deben tener su origen en la intuición, esto es, los actos significativos encuentran *claridad última* en las intuiciones (pp. 75–78). Veremos con más detenimiento cómo tiene lugar esta aclaración de los actos significativos por la intuición cuando analicemos en el próximo párrafo lo que Husserl denomina «la unidad dinámica entre la expresión y la intuición expresada» (Hua XIX, p. 566). Ahora lo que importa es advertir que, con independencia de que los actos significativos encuentren claridad última en la intuición, la significación misma no tiene lugar por medio de imágenes o percepciones de la cosa significada, sino que la cosa significada es mentada de manera «vacía» (Hua XIX, pp. 43–45). Con todo, como veremos, a pesar de esta diferencia en la «plenitud» del acto, los actos significativos «vacíos» y los actos intuitivos «llenos» comparten estructura fundamental.

Tenemos, pues, que los actos significativos se diferencian de los actos intuitivos en su carácter «vacío», mientras que se diferencian de las señales en remitir a su objeto por medio de un significado o sentido articulado. Pero ¿en qué consiste este sentido por el que los actos significativos remiten a su objeto? Para Husserl la estructura básica de todo sentido es la *referencia a una objetividad por medio de un contenido* (Hua XIX, p. 52), esto es, la referencia a un objeto por medio de una descripción del mismo, o, por utilizar una expresión más cara a Husserl, la referencia a un objeto «en el cómo de sus determinaciones» (cf. Hua III, p. 303 [1962, p.313]). Dicho aún de otra manera, el sentido es «aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta», aquello «que no solo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende» (Hua XIX, p. 523 [1982a, p. 429]). Estas últimas definiciones no pertenecen a la primera investigación, sino a la quinta, y Husserl no las usa para definir el *sentido* o

significado de los actos significativos, sino para definir lo que denomina la «*materia*» (*Materie*) de cualquier acto intencional.

Ahora bien, la materia de los actos intencionales no es más que el resultado de ese «importante progreso del conocimiento» que consiste en trasladar las estructuras esenciales del acto significativo a todos los actos intencionales. De hecho, Husserl utiliza *el mismo ejemplo* para ilustrar la particular estructura dual del sentido (referencia a un objeto — contenido de la significación) y para ilustrar la estructura dual de la materia (referencia a un objeto — modo de mención): las expresiones «triángulo equilátero» y «triángulo equiángulo» tienen la *misma referencia objetiva*, pero *distinto significado*, esto es, *mientan* al mismo objeto *de distinta manera* (cf. Hua XIX, pp. 53 y 429). No es casual, por tanto, que Husserl se refiera a la materia de los actos también como «sentido de la aprehensión» (Hua XIX, p. 430). De hecho, su obra posterior, Husserl abandona el término «materia» para referirse a este componente intencional de los actos y se refiere al mismo solamente como «sentido» (cf. Hua III, p. 285 [1962, p. 296]).

Lo que caracteriza, por tanto, a ese particular modo de referir al objeto propio de los actos significativos —y lo que caracterizará, por extensión, al resto de actos que *establezcan una referencia intencional a un objeto*— es la referencia al mismo por medio de un *sentido*, esto es, por medio de un determinado conjunto de sus características, una determinada *descripción*⁴⁵. La *intencionalidad* de los actos significativos y de la conciencia en general, en consecuencia, no reside en ningún objeto inmanente, sino en la capacidad de referir a un objeto por medio de un sentido, esto es, reside en lo que Husserl denomina «actos de otorgar sentido» (*bedeutungsverleihende Akte*) o «intenciones significativas» (*Bedeutungsintentionen*) (Hua XIX, p. 44). Este sentido o significado que la conciencia confiere a los signos lingüísticos o, en el caso de la percepción, como veremos en el próximo párrafo, a los contenidos intuitivos de la conciencia, y por medio del cual la conciencia se refiere a su objeto, no es, claro está, ningún *objeto inmanente* a la conciencia, ningún intermediario que percibamos internamente y que nos lleve al objeto mentado en el acto de conciencia en virtud de una relación externa con el mismo. El sentido o *materia* de los actos significativos conforma, más bien, la estructura misma del acto de conciencia, de la *intención* en que consiste la vivencia intencional.

De hecho, para el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, el significado *objetivo* de las expresiones lingüísticas, esto es, lo que una determinada expresión quiere decir con independencia de su animación concreta por hablantes concretos, no es sino la *unidad ideal* que corresponde a los distintos actos significativos que tienen la misma materia o sentido, esto es, lo que obtenemos cuando sometemos los distintos actos significativos que comparten un mismo sentido a una abstracción ideatoria y nos quedamos con el núcleo ideal idéntico de los mismos (Hua XIX, pp. 50–51). Pero incluso cuando Husserl corrige su posición respecto a la naturaleza del significado objetivo de las expresiones y

⁴⁵ Esta estructuración de los actos significativos en una referencia objetiva y un sentido por medio del cual el objeto referido es mentado recuerda a la distinción que establece Frege (1892) entre el sentido (*Sinn*) y la referencia (*Bedeutung*) de los signos lingüísticos. El propio Husserl hace referencia a esta distinción fregeana (cf. Hua XIX, p. 58), aunque solo para rechazar la propuesta de reservar el término «Bedeutung» para lo que Husserl denomina «referencia objetiva» (*gegenständlicher Beziehung*).

pasa a considerarlo, no la *idea* del sentido que informa las intenciones significativas, sino el *correlato objetivo «irreal»* de dichos actos⁴⁶, sigue manteniendo que este significado depende, en último término, del sentido que conforma la intención significativa, pues es este el que *otorga sentido a*, el que *anima*, las expresiones lingüísticas y, de esa manera, *constituye el sentido objetivo*. Aclararemos más adelante en qué sentido hablamos aquí de «constitución» (cf. *infra*, § 10). Por ahora sigamos examinando cuál es la estructura de los actos significativos y, en general, de los actos de conciencia.

En primer lugar, debemos notar que el sentido o materia de los actos no agota la *esencia intencional* de los actos. Es cierto que la referencia al objeto, que constituye el núcleo de la intencionalidad, viene determinada por el sentido o la materia, pero los actos de conciencia no solo *se refieren a* un objeto, sino que también *toman una posición* respecto de este objeto al que se refieren, ya sea afirmando su existencia, ya sea negándola, ya sea meramente representándosela sin afirmar ni negar, ya sea preguntándose por ella, ya sea deseándola, etc. A esta toma de posición frente al objeto referido en el acto significativo, cuyas manifestaciones paradigmáticas son la *afirmación* y la *negación*, la denomina Husserl en las *Investigaciones*, siguiendo a Brentano y, con él, a toda la tradición lógica, «cualidad»⁴⁷. Para resaltar este componente *posicional* de los actos significativos y, en general, de los actos intencionales, Husserl ofrece un ejemplo de acto significativo en el que, manteniéndose la materia idéntica, va variando la cualidad, la toma de posición respecto del contenido. Basta con que «recordemos que la expresión usual de que *el mismo contenido* puede ser una vez contenido de una mera representación, otra vez contenido de un juicio, en otros casos contenido de una pregunta, de una duda, de un deseo, etc. Quien se representa que *acaso haya en Marte seres inteligentes*, se representa lo mismo que quien enuncia que *hay en Marte seres inteligentes*, y que quien pregunta: *¿hay en Marte seres inteligentes?*, o quien desea: *¡ojalá haya en Marte seres inteligentes!*, etc.» (Hua XIX, p. 426 [1982a, p. 521]).

Estos dos elementos, materia (o sentido) y la cualidad (o posición), constituyen para Husserl la *esencia intencional* de los actos (Hua XIX, p. 431). Esto es, todo acto intencional, toda vivencia en la que tenga lugar una intención objetivadora, *necesariamente* se refiere a un objeto desde un sentido determinado que determina un determinado modo de referencia y se posiciona de una cierta manera frente a ese objeto, presentado de ese

⁴⁶ Encontramos esta concepción «objetiva» o «noemática» de significado ya en las *Lecciones sobre el significado* de 1908, donde se analiza la contraposición entre el significado en cuanto sentido de los actos significativos («significado fánsico») y el significado en cuanto correlato objetivo del significado fánsico («significado óntico») (cf. Hua XXVI, pp. 30–38). Estos significados objetivos que son el correlato del sentido de los actos de dar significado poseen una idealidad que es distinta de la idealidad de la esencia (Hua XXVI, pp. 211–214). Para referirse a este tipo de idealidad que no es el de la esencia o *eidos*, Husserl hará uso en su obra madura de la expresión «irrealidad» (cf. Hua XVII, p., 174; EU, pp. 299 y ss., 382 y ss.). Véase también *infra*, p. 85, n. 62.

⁴⁷ Husserl reconoce en *Ideas* (cf. Hua III, p. 298) que había tomado la noción de «cualidad» de los actos de Brentano. Sin embargo, no se trata, como afirma Husserl, de una noción que surgiera de la «psicología contemporánea (la de Brentano)» (*ibid.*), sino que, más bien, tiene su origen en la tradición lógica escolástica. De hecho, denominar al carácter afirmativo o negativo de los juicios como «cualidad» de los mismos se remonta, por lo menos, a la obra lógica de Pedro Hispano en el siglo XIII (cf. Bocheński, 1961, p. 211).

modo —posición que puede ser la «mera representación», esto es, el mero representarse y dejar indecisa la verdad o falsedad de lo representado—. Esta estructura fundamental de la intencionalidad se mantiene a lo largo de toda la obra de Husserl, aunque, por supuesto, con añadidos, correcciones y matizaciones. Ya hemos anticipado que Husserl abandona el término «materia» y pasa a hablar simplemente de «sentido» de las vivencias. Igualmente deja de hablar de «cualidad» para hablar en su lugar de «carácter de posición» o «carácter tético» (cf. Hua III, p. 298). Además de estos cambios terminológicos introduce algunas modificaciones, como, por ejemplo, dejar de considerar la «mera representación» —que pasa a llamarse «*modificación de neutralidad*» (Hua III, pp. 247–249)— como una clase de posición entre otras, para considerarla una «desconexión» de cualquier posición, que no modifica el carácter de la posición original, sino que simplemente lo «neutraliza» en cuanto que suspende la «ejecución» del mismo⁴⁸. Asimismo, añade como componente intencional de las vivencias los *desplazamientos atencionales*, que determinan qué contenidos son actualmente conscientes y cuáles son conscientes de manera inactual (Hua III, pp. 211–215). Con todo, el *sentido* y la *posición* de los actos siguen siendo los dos componentes fundamentales de la *intentio* propia de las vivencias intencionales o actos.

Estos dos momentos esenciales no agotan, sin embargo, el acto intencional. De hecho, ni siquiera determinan la *clase* o especie de acto en cuestión, esto es, no determinan si nos encontramos ante una percepción, una representación imaginativa o un acto significativo. Adviértase que un acto significativo y un acto perceptivo pueden referirse al *mismo* objeto, referirse a él desde *el mismo sentido*, y tomar en relación con él la *misma posición*. De hecho, como veremos en el próximo párrafo, en esta posibilidad precisamente se basa el *conocimiento*. Para determinar la diferencia entre las distintas clases de actos es necesario un componente que no forma parte de lo que Husserl denomina la «esencia intencional», pero que no por ello deja de tener una importancia fundamental en la conciencia: el *contenido intuitivo*.

En *Investigaciones lógicas*, las intuiciones se distinguen de los actos significativos, no porque carezcan de un «tender a» algo trascendente a la conciencia, como ocurría en los «Estudios psicológicos sobre lógica elemental», sino porque tienden a algo trascendente no de manera no «vacía», sino de manera «plena». Lo que distingue a la intuición de la significación no es la falta de *otorgación de sentido* en la primera, sino la falta de *plenitud* en la segunda. Los actos significativos se refieren a su objeto por medio de unos contenidos —los contenidos intuitivos que presentan perceptivamente la expresión lingüística— que no tienen nada que ver con su objeto y, en consecuencia, el objeto al que apuntan no tiene presencia alguna en ellos. En cambio, los actos intuitivos apuntan a su objeto *a partir de un contenido intuitivo* que *presenta* al objeto mismo (o a una *imagen* del mismo). En la intuición también hay una referencia a un objeto a partir de un acto de dar sentido o animar un determinado contenido, pero el contenido de los actos intuitivos, a diferencia del contenido de los actos significativos, guarda una estrecha

⁴⁸ Como veremos más adelante (cf. *infra*, §§ 16–18) esta modificación de neutralidad o suspensión de la ejecución de la tesis ponente juega un papel fundamental en la llamada «reducción fenomenológica» o «trascendental».

relación con el objeto referido, una relación que Husserl no podrá describir más que como de «semejanza» o «analogía», recayendo así, inevitablemente, en la teoría de las imágenes que tanto criticó. Pasemos, pues, al análisis de la percepción y veamos cómo se aplica el esquema intencional que hemos examinado rápidamente en este párrafo a la misma. Comprobemos, asimismo, hasta qué punto Husserl sigue preso de la teoría de las imágenes que tan dura e ingeniosamente criticó.

§ 8. La intencionalidad como síntesis de identificación: la estructura de la percepción

Como hemos adelantado, la diferencia fundamental entre los actos significativos y las intuiciones es el papel que en estas últimas juega el contenido intuitivo. Mientras que en los actos significativos el contenido intuitivo —el contenido intuitivo que conforma la expresión— solo sirve de soporte para un acto que se refiere a un objeto que nada tiene que ver con dicho contenido intuitivo, en las intuiciones el contenido intuitivo tiene una estrecha conexión con el objeto referido: el objeto referido es *presentado* a través de dicho contenido intuitivo en virtud de la *semejanza* entre el contenido intuitivo y las propiedades del objeto referido. Esto sucede en los dos tipos fundamentales de intuición que Husserl reconoce⁴⁹: la percepción y la imaginación. Tanto en la percepción como en la imaginación —que en *Investigaciones* incluye tanto la fantasía y el recuerdo como la conciencia de imagen— se hace presente un objeto a través de un contenido intuitivo que es semejante a dicho objeto.

La diferencia entre la percepción y la imaginación es que, mientras que en la percepción el objeto se presenta como siendo *él mismo en persona*, en la imaginación el objeto se presenta *en imagen*. Esta diferencia radica, según el Husserl de las *Investigaciones*, en el tipo de aprehensión que se da en cada caso: en la percepción el contenido intuitivo se aprehende precisamente como presentando el objeto mismo, mientras que en la imaginación se aprehende *analógicamente*, esto es, como representando una imagen análoga a la cosa. La percepción, por tanto, es una *presentación en sentido estricto* (*Präsentation*) de la cosa misma, una exposición de la cosa como siendo ella misma (*Selbstdarstellung*), mientras que la imaginación es una *representación analógica* (*analogisierende Abbildung*) de la cosa, una «re-presentación en sentido estricto» (*Re-Präsentation*) (cf. Hua XIX, pp. 609–610). Ambas, sin embargo, coinciden en que hacen presente una cosa a través de un contenido que es semejante o análogo a las propiedades objetivas de la cosa. A esta función de hacer presente la cosa —como ella misma en persona o análogamente en imagen— por medio de un contenido intuitivo la denomina Husserl «presentación» (*Repräsentation*)⁵⁰.

⁴⁹ Los dos tipos de intuición *empírica*. Como hemos adelantado en el Capítulo I y veremos con más detalle más adelante, Husserl reconoce, además de la intuición empírica, una intuición *intelectual o categorial*, donde se incluye la intuición de esencias.

⁵⁰ Nos alejamos de la traducción de Morente y Gaos, quienes proponen traducir «Repräsentation» por «representación funcional» con el fin de subrayar «la idea de estar algo funcionando en lugar de otra cosa, como cuando decimos que el abogado asume la representación del cliente o hablamos de la representación parlamentaria» (Husserl 1982a, p. 642, n. 3). Morente y Gaos entienden que Husserl utiliza el término de origen latino «Repräsentation» para hacer referencia a la función representante

Así pues, la diferencia entre lo que en las *Investigaciones* se consideran los tres tipos de actos fundamentales de la conciencia es el *contenido intuitivo* de los mismos y el modo como ese contenido es *aprehendido*, entendiéndose por tal no el *sentido* o *materia* de la aprehensión, sino el carácter de «en persona» o de «en imagen» que la aprehensión da al contenido intuitivo correspondiente. Por tanto, lo que determina que un acto sea un acto de un determinado tipo u otro, que sea un acto perceptivo, imaginativo o significativo, no es la *esencia intencional*, esto es, la materia y la cualidad, sino lo que Husserl denomina la «*esencia cognoscitiva*», que no es sino la especial unión de la esencia intencional y del contenido intuitivo correspondiente (Hua XIX, p. 626). Es precisamente esta particular interacción que puede tener lugar entre actos que comparten esencia intencional, pero que defieren en contenido intuitivo y, por tanto, en esencia cognoscitiva, la que da lugar al *conocimiento*.

En lo que sigue analizaremos el tipo de acto intencional más importante para el conocimiento y, en general, para la concepción husserliana de la conciencia: la percepción. Para ello será imprescindible también examinar la estructura de los actos significativos «vacíos» que son *cumplidos* por la percepción. Dejaremos a un lado el análisis de la representación expositiva por analogía y nos centraremos en el análisis de la interacción entre la representación vacía significativa y la representación expositiva perceptiva, y esto por dos razones.

La primera de ellas es que Husserl modificó su análisis de la imaginación poco después de la publicación de las *Investigaciones lógicas* —en concreto en sus lecciones del semestre de invierno de 1904/1905 recogidas en *Husserliana XXIII*—, al considerar erróneo tratarla como un tipo de conciencia de imagen. A partir del análisis de la conciencia interna del tiempo que Husserl llevó a cabo en estas lecciones, su modo de comprender la re-presentación (*Re-Präsentation* o *Vergegenwärtigung*) propia del recuerdo o la imaginación cambió en un punto fundamental: en estas vivencias, la cosa no aparece a través de ninguna imagen, sino que aparece *directamente*, solo que de manera *modificada*, precisamente en el modo de la *re-presentación* (*Vergegenwärtigung*)⁵¹. Por lo que respecta a la concepción husserliana de la conciencia de imagen, tendremos

del contenido intuitivo aprehendido de cierta manera en la percepción. Este era, en efecto, el sentido que Husserl daba a «*Repräsentation*» en sus «Estudios psicológicos sobre lógica elemental», y por eso lo traducimos en el contexto de esa obra como «representación vicaria». Pero recordemos que entonces el término hacía referencia a los actos significativos *vacíos* que se referían a la cosa sin *presentarla* intuitivamente. En *Investigaciones lógicas*, «*Repräsentation*» hace referencia al contenido intuitivo en su función *presentativa* o *expositiva*. Esto es, Husserl no entiende que el contenido intuitivo sea un representante de la cosa en la conciencia, eso sería recaer directamente en la teoría de las imágenes. Los contenidos intuitivos aprehendidos de cierta manera no son *representantes* de las cosas, sino que son *aquello que presentan o exponen* las cosas. Para evitar la confusión con la representación vicaria, en su obra posterior se referirá a esta función de los contenidos con el término «*Darstellung*», «exposición» (cf., entre otros, Hua I, p. 68, Hua III, pp. 86–94, Hua VI, p. 161, Hua XVI, p. 54). Por este motivo traduciremos «*Repräsentation*» como «presentación», «*Repräsentante*» como «presentador» y «*repräsentierende Inhalte*» como «contenido presentativo», y reservaremos el término «representación» para traducir «*Vorstellung*».

⁵¹ No podemos entrar aquí en los motivos que llevaron a Husserl a modificar su concepción de la imaginación, ni tampoco detenernos a examinar dicha concepción. Puede consultarse al respecto Marbach (1980) y Bernet, Kern y Marbach (1989, pp. 131–143).

oportunidad de examinarla detenidamente en la segunda parte de este trabajo (cf. *infra*, § 24), cuando tratemos de mostrar por qué, pese a todos sus esfuerzos, Husserl no consigue escapar completamente de la teoría de las imágenes.

La segunda razón por la que, en nuestro análisis del cumplimiento, dejaremos a un lado la imaginación y nos centraremos en la percepción es por la *primacía* epistemológica de esta última. Mientras que la imaginación puede dar un *cumplimiento analógico* a la intención significativa vacía, solo la percepción puede dar un *cumplimiento propio*, pues solo la percepción presenta *la cosa misma en persona* que es meramente mentada en el acto significativo vacío. De hecho, la percepción no solo da cumplimiento a las intenciones significativas vacías, sino también a las intuiciones imaginativas que re-presentan las cosas «en imagen» (cf. Hua XIX, p. 591). En definitiva, es en la percepción donde la representación vicaria de la cosa y, sobre todo, donde la intención vacía de la significación encuentra cumplimiento intuitivo. A este cumplimiento de una intención vacía es precisamente a lo que Husserl denomina «la unidad dinámica del conocer» (Hua XIX, p. 566).

Analicemos, pues, los actos perceptivos y veamos en qué sentido dan *cumplimiento* a los actos significativos. Lo primero que debemos señalar es que la elección terminológica que hace Husserl se adecua perfectamente a la concepción del conocimiento que desarrolla. La palabra alemana «Erfüllung» —al igual que la palabra latina «complementum»—, hace referencia, por un lado, a la realización satisfactoria de un mandato, de una exigencia o de una petición y, por otro lado, a la acción o el resultado de llenar. El cumplimiento intuitivo de la intención significativa vacía tiene ambos matices. Por un lado, se trata de la satisfacción de una tendencia hacia la cosa misma propia de la mención vacía; por otro lado, esta tendencia alcanza su cumplimiento cuando consigue plenitud intuitiva, es decir, cuando se «llena» del contenido intuitivo que le aporta la intuición. Veamos ahora en qué consiste exactamente este cumplimiento de los actos significativos por la intuición y, más concretamente, por la percepción.

La percepción, decíamos, no solo se refiere a su objeto, sino que lo *presenta como siendo él mismo* en virtud de los *contenidos intuitivos* de la propia percepción. Lo que debemos examinar ahora es en qué consiste esta *presentación* de la cosa a través de los contenidos intuitivos, esto es, de qué manera las *sensaciones* presentan las cosas percibidas. Adelantamos la respuesta a esta pregunta cuando introdujimos las sensaciones (cf. *supra*, § 4): las sensaciones son aprehendidas en la percepción como matizaciones o escorzos (*Abschattungen*) de las cosas. Esto es, en la percepción las cosas no solo están mentadas, sino que aparecen a través de determinados escorzos, se hacen presentes desde ciertas perspectivas. Las cosas percibidas, por tanto, aparecen bajo una determinada perspectiva, esto es, en un cierto cómo de determinaciones. Es decir, percibir un objeto es referirnos a un objeto presente por medio de una determinada perspectiva. Además, igual que podemos referirnos significativamente al mismo objeto mediante una multiplicidad de sentidos, podemos percibir el mismo objeto desde una multiplicidad de perspectivas.

Tenemos, pues, la misma estructura que en los actos significativos: hay una referencia a un objeto por medio de un determinado modo de aprehensión, por medio de un «sentido de aprehensión». En el caso de los actos significativos, el sentido de

aprehensión o materia es lo que determina el *significado de la expresión*, mientras que, en el caso de la percepción, el sentido de aprehensión o materia es lo que determina el *escorzo* o la *perspectiva* bajo la que aparece un determinado objeto. Debemos, no obstante, notar una diferencia importante entre la estructura intencional de la percepción y la de los actos significativos, a saber, que mientras que en los actos significativos el cambio en el modo de referirse al objeto solo puede ser «discreto» —esto es, el cambio en el modo de referirnos significativamente a un objeto implica la realización de un nuevo acto significativo—, en los actos perceptivos el cambio en el modo de referirse al objeto, el cambio de perspectiva, puede ser «continuo». Así, en el curso de una percepción normal, por ejemplo, la del ordenador que tenemos delante, el objeto percibido se nos puede dar en un curso continuo de perspectivas cambiantes. Recordemos que Husserl aludía a este fenómeno precisamente para poner de relieve la diferencia entre las cambiantes sensaciones en que se «escorza» o «perspectiviza» la cosa y las propiedades objetivas de la cosa. La percepción de las cosas, por tanto, no es un acto momentáneo, sino una *síntesis continua de identificación* en la que vamos aprehendiendo *el mismo objeto* desde distintas perspectivas. Esto es, la percepción «es una síntesis de identidad objetiva», en la cual «la cosa se confirma como “ella misma”, en cuanto que se muestra desde distintos lados mientras que sigue siendo continuamente una y la misma» (Hua XIX, p. 588 [1982a, p. 638, trad. modificada]). Gracias a esta síntesis de identificación propia de la percepción, percibimos un solo objeto visto desde distintas perspectivas y no una multiplicidad de objetos fugaces. «En la continuidad de la identificación sucesiva —no troceada en actos separados—, el objeto idénticamente *uno* aparece una sola vez y no tantas como actos parciales cabe distinguir» (Hua XIX, p. 628 [1982a, pp. 668–669, trad. modificada]).

Pero la diferencia fundamental con el acto significativo no reside tanto en esta diferencia en la estructura intencional del acto cuanto en la diferencia en el contenido *intuitivo* del mismo: mientras que en los actos significativos nos referimos a un objeto de manera «vacía», en la percepción nos referimos al objeto por medio de un contenido intuitivo. En la percepción el objeto no solo está «mentado», sino también intuitivamente presente. Examinemos, pues, en qué consiste esta presentación intuitiva del objeto. Para ello nos centraremos, como suele hacer Husserl⁵², en la percepción visual y, en concreto, en la percepción visual de *cosas* [*Dinge*], dejando a un lado la percepción visual de objetos que no pueden considerarse propiamente cosas, como el cielo, las sombras o los reflejos.

Lo primero que debemos advertir es que, aunque hablemos de la percepción de *una cosa*, por ejemplo, de un ordenador o de una caja, lo *propiamente percibido*, esto es, lo *intuitivamente presente*, es solo un aspecto o lado del objeto, el lado que se ve desde una perspectiva determinada. El resto del objeto percibido no está dado *intuitivamente*, sino mentado de manera vacía, esto es, al modo como mientan sus objetos los actos significativos. Husserl concluye de aquí que, en toda percepción, la intuición en sentido propio está siempre acompañada por «intenciones signitivas» que mientan los aspectos

⁵² Así ocurre, ciertamente, en las *Investigaciones lógicas* (cf., p. ej., Hua XIX, pp. 80–81, 196–199, 358–359, 396–397, 550).

y lados del objeto que no están intuitivamente presentes (cf. Hua XIX, pp. 592–593, 611)⁵³. Ahora bien, estos aspectos meramente mentados en «intenciones signitivas» pueden ser propiamente intuidos en percepciones posteriores, de manera que la *intención vacía*, «necesitada de plenitud» (*der Fülle bedürftig*), queda *cumplida* por una nueva intuición, que, como intuición, tiene algo de la plenitud del objeto mismo (p. 607). De este modo, toda percepción de una cosa es, al tiempo, una «cadena de cumplimientos» (*Erfüllungsketten*) (p. 601), en el que nuevos aspectos del objeto van siendo progresivamente «intuitivados». Y aquí es importante notar lo siguiente:

La síntesis de cumplimiento revela una *desigualdad de valor* en los eslabones enlazados, de tal suerte que el acto impletivo [*der erfüllende Akt*] obtiene una *prioridad* que falta a la mera intención y que consiste en que *aquel comunica a esta la plenitud de «LA COSA MISMA», o al menos la acerca MÁS DIRECTAMENTE a la cosa misma*. Y la relatividad de este *directamente* y de esta *cosa misma* indica a su vez que la relación de cumplimiento tiene en sí algo del carácter de una relación de aumento. Parece posible, según esto, un encadenamiento de relaciones, en las cuales la prioridad aumente progresivamente; pero donde cada una de estas series de aumento apunte a un *límite ideal* o lo realice en su eslabón final, límite que pone un término infranqueable a todo aumento y que es el *fin del conocimiento absoluto, de la exposición como siendo él mismo del objeto de conocimiento*. (Hua XIX, pp. 597–598 [1982a, p. 646, trad. modificada])

La percepción, por tanto, presenta la cosa misma en la medida en que progresivamente va llenando de contenido intuitivo los distintos aspectos de la cosa que, en un principio, solo están mentados de manera vacía. Esta progresiva intuitivación es un progresivo conocimiento de la cosa, entendido como una progresiva confirmación o fortalecimiento de creencias (Hua XIX, p. 599), cuyo fin último es el *conocimiento perfecto*, el conocimiento en el que la cosa está dada de manera *perfectamente adecuada*, es decir, el conocimiento en el que todo aspecto de la cosa no está meramente mentado, sino dado de manera intuitiva. Solo entonces tiene lugar «la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es “dado” o está “presente” real y exactamente tal como lo que es en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento» (Hua XIX, p. 647 [1982a, p. 683]). Solo cuando la cosa esté dada de manera intuitiva en su totalidad, cuando toda creencia sobre la cosa haya sido confirmada, será el conocimiento perfecto *adecuado* y, por tanto, totalmente *indubitable*. La «claridad» última, por tanto, en el ámbito de la crítica del conocimiento se identifica con el perfecto cumplimiento intuitivo, esto es, con «la vuelta a la intuición impletiva, al “origen” de los conceptos y las proposiciones en la intuición de las cosas mismas» (Hua XIX, p. 600 [1982a, p. 648]). Recordemos que

⁵³ Husserl habla aquí de la presencia en la percepción de los mismos actos que encontramos en la función significativa o de actos que son esencialmente del mismo tipo (*wesentlich gleichartige*) que estos (Hua XIX, p. 592). Sin embargo, poco tiempo después de la publicación de las *Investigaciones lógicas*, Husserl corrige su posición y establece una diferencia fundamental entre las intenciones vacías de carácter significativo y las intenciones vacías no significativas que encontramos en la percepción. Ya en un texto de 1905 Husserl señala que las intenciones vacías de la percepción «son distintas de las apercepciones en las que un objeto funciona como signo de un objeto» (Hua XXXVIII, p. 208). Esto, sin embargo, no afectó a su concepción de la percepción como un acto complejo en el que encontramos, además de la intención «llena» de contenido intuitivo, una intención «vacía» que presenta el objeto de manera no intuitiva.

esta «vuelta de los conceptos a la intuición» es la tarea epistemológica última que se propone Husserl en la introducción de las *Investigaciones*, cuando presenta el método fenomenológico (cf. *supra*, § 3).

Aunque, al presentar su análisis del cumplimiento, Husserl parece dar a entender que la intuitivación de la cosa percibida en la percepción externa puede alcanzar en esta su «culminación», como adelantamos en el primer capítulo (cf. *supra*, § 3) y como el propio Husserl aclara más adelante (cf. Hua XIX, pp. 648–649), la perfecta adecuación entre lo mentado y lo dado intuitivamente está, según Husserl, excluida en la percepción externa. Solo en la percepción interna se produce la perfecta adecuación entre lo mentado y lo dado y, consecuentemente, solo en el ámbito de la percepción interna podemos alcanzar un conocimiento absoluto, totalmente indubitable. Es decir, solo en la percepción interna hay «evidencia en sentido estricto», en el sentido en el que la entiende la *crítica del conocimiento*, esto es, evidencia entendida como «ideal de adecuación», como «meta insuperable», como «el acto de esta síntesis de cumplimiento perfectísima, que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo» (Hua XIX, p. 651 [1982a, p. 685, trad. modificada]). Solo la percepción interna es perfectamente adecuada en la medida en que solo en ella la mención no va más allá del contenido realmente presente en el acto de intuición, al ser el objeto mentado un contenido ingrediente del propio acto. Por este motivo, solo en el caso de la percepción interna se da la *cosa misma absolutamente* (*das absolute Selbst*) (Hua XIX, p. 647), esto es, solo el objeto de la percepción interna, la vivencia, se da de manera *absoluta*, de manera autocontenida o independiente, sin remitir a ulteriores percepciones⁵⁴.

A esta evidencia perfecta sobre las propias vivencias, a este modo de darse perfectamente adecuado o «absoluto» que acompaña a la percepción interna, le corresponde, como nos enseña la meditación cartesiana sobre la duda, «esa certeza inatacable que distingue al saber en el sentido más estricto» (Hua XIX, p. 754 [1982a, p. 765]). De hecho, para Husserl, decir que la percepción interna es «*indubitable, evidente*» es solo otra manera de decir que el objeto de la percepción interna se da él mismo en persona de manera perfectamente adecuada (Hua XIX, p. 770). Como veremos más adelante (cf. *infra*, §§ 17 y 18), esta íntima conexión que establece Husserl entre el darse

⁵⁴ Husserl hace uso aquí de la acepción técnica de «absoluto» que introduce en la tercera de sus investigaciones lógicas (Hua XIX, pp. 263–266), pero cuya acuñación puede remontarse al menos a 1894 (cf. Hua XXII, p. 96). Según este uso técnico —que, por lo demás, se ajusta bastante al significado etimológico de «absoluto»—, «absoluto» se opone a «dependiente» o «relativo» y se identifica con «independiente o concreto». «Absoluto», por tanto, es sinónimo de «irrelativo» (Hua V, p. 153). Así pues, algo es absoluto cuando no depende de otra cosa. Por ejemplo, en el plano de la lógica, lo absoluto es el individuo, puesto que es el sujeto último de predicación, no compuesto por la unión de otros conceptos (cf. Hua III, p. 35). En el ámbito de la experiencia, el darse de modo absoluto quiere decir, para Husserl, el darse de manera autocontenida, esto es, darse sin remitir a otra cosa. Las cosas de la percepción externa se dan a través de escorzos, esto es, se dan como lados de una cosa que nunca termina de darse completamente, de manera cerrada, absoluta. En cambio, las vivencias y sus contenidos no remiten a posteriores percepciones para darse de manera completa. Como veremos más adelante (cf. *infra*, p. 131, n. 88), en su obra posterior Husserl matizará el carácter absoluto del modo de darse de las vivencias a la luz de lo que denominará la «reducción apodíctica».

adecuado de las propias vivencias y la indubitabilidad del conocimiento sobre las mismas, jugará un papel decisivo en la «Meditación fenomenológica fundamental», donde se produce definitivamente la transformación *trascendental* de la fenomenología.

Todo esto no quiere decir, no obstante, que no haya evidencia en la percepción externa. La percepción externa también tiene su evidencia, que es la que se produce cuando el acto significativo vacío es cumplido por el acto intuitivo correspondiente. Sin embargo, este cumplimiento es necesariamente parcial y, por tanto, necesariamente inadecuado. Ahora bien, precisamente por ser esencialmente inadecuado es también susceptible de constante mejora. Y, por eso, en la percepción externa «puede hablarse con buen sentido de *grados de evidencia*» (Hua XIX, p. 651 [1982a, p. 685]). El hecho de que en la percepción externa no haya evidencia perfecta ni, por tanto, absoluta indubitabilidad no quiere decir que no haya distintos grados de evidencia y, por tanto, distintos grados de certeza, cuyo límite ideal inalcanzable sea el conocimiento perfecto, en el que, idealmente, el objeto mentado y el objeto dado coincidirían, esto es, en el que el objeto referido en la percepción y el contenido intuitivo presente en la misma se «cubrirían» perfectamente.

§ 9. La pervivencia de algunos elementos de la teoría de las imágenes en la concepción husserliana de la percepción

Hasta ahora hemos visto cuál es la *estructura* de la percepción. Sin embargo, todavía no hemos visto en qué consiste la *función presentativa* propia de la percepción. Hemos visto que la percepción presenta un objeto por medio de un proceso de síntesis continua de identificación y cumplimiento, pero no hemos visto en qué consiste este «presentar». Decíamos que lo que propiamente diferencia a la percepción de los actos significativos es que, mientras que estos se refieren a su objeto de manera «vacía», de manera «necesitada de plenitud», la percepción se refiere a su objeto de manera «llena» o «plena». Esta «plenitud» la aporta el contenido intuitivo. Pero no es suficiente la mera presencia de contenido intuitivo en un acto de conciencia para que podamos hablar de *presencia intuitiva* de un objeto y, por tanto, de percepción, pues también en los actos significativos encontramos normalmente un contenido intuitivo. Ahora bien, mientras que «la *materia significativa se limita a necesitar un contenido que le sirva de apoyo*», ya que «entre su *peculiaridad específica y su propio contenido específico no encontramos ningún vínculo necesario*», en el caso de la percepción la cosa es completamente distinta:

En este caso existe *una conexión íntima, necesaria, entre la materia y el presentador expositivo*, determinada por el contenido específico de ambos. De presentador intuitivo de un objeto sólo puede servir un contenido que sea semejante o igual a él. Expresado fenomenológicamente: no está enteramente en nuestro arbitrio el *como qué* podamos aprehender un contenido (en qué sentido aprehensivo); y no sólo por razones empíricas — pues toda aprehensión, incluso la significativa, es empíricamente necesaria —, sino porque el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza e igualdad, o sea, por su contenido específico. Esta intimidad de la relación no sólo enlaza la *materia aprehensiva íntegra* con el *íntegro contenido*, sino sus respectivas partes, *miembro a miembro*. (Hua XIX, p. 622–623 [1982a, p. 664, trad. modificada])

Esto es, aunque el *modo de presentarse* el objeto a la percepción —al igual que el modo de estar referido un objeto en un acto significativo— está determinado por el sentido de la aprehensión, este se ve, a su vez, limitado por el contenido intuitivo, ya que el *aspecto objetivo* bajo el que aparece la cosa percibida debe ser necesariamente *igual* o *semejante* al contenido intuitivo que lo presenta, esto es, al conjunto de sensaciones que es aprehendido o animado en la percepción. Es decir, si el contenido intuitivo puede presentar al objeto percibido es *porque es semejante a este*⁵⁵. Por tanto, la presentación del objeto por medio del contenido intuitivo en que consiste la percepción es una presentación por semejanza (*Repräsentation durch Ähnlichkeit*) (cf. Hua XIX, p. 647). Ahora bien, al sostener que el contenido intuitivo es semejante, «*miembro a miembro*», a la cosa percibida y que la presentación de la cosa es una presentación que tiene lugar gracias precisamente a esta semejanza, ¿no está recayendo Husserl en la teoría de las imágenes? ¿Acaso el conjunto de sensaciones que presenta a la conciencia las cosas por semejanza no funciona como una *imagen mental*? A continuación, veremos cómo podría Husserl tratar de enfrentar estas acusaciones de recaída en la teoría de las imágenes que tan duramente critica. Mostraremos, sobre todo, que la clave que permite a Husserl poner cierta distancia entre su teoría y la teoría de las imágenes en su forma clásica —aunque, como trataremos de poner de manifiesto en la segunda parte (cf. *infra*, §§ 22–25), Husserl sigue, pese a todo, atrapado por los presupuestos fundamentales de la teoría de las imágenes— es la idea de *constitución*.

Lo primero que podría hacer Husserl para defender que su teoría de la percepción no es una forma de la teoría de las imágenes es recordar que lo que propiamente hace que algo sea una *imagen* no es la *semejanza* o el *parecido* lo que convierte en un objeto en imagen de otro, sino el modo particular de aprehensión en que consiste la conciencia de imagen (cf. Hua XIX, p. 436). Husserl insiste constantemente en la idea de que la aprehensión propia de la percepción es muy distinta de la aprehensión propia de la conciencia de imagen: en la percepción, las sensaciones no se aprehenden como una imagen de la cosa, sino como la cosa misma, o, más exactamente, como una perspectiva o esborzo de la cosa misma. Por tanto, aunque el conjunto de sensaciones que conforman el esborzo concreto que presenta a la cosa sea semejante a la cosa misma y esta semejanza sea determinante en la presentación, el modo de presentación no es el propio de la imagen. Habría, por tanto, que distinguir la presentación por semejanza propia de la conciencia de imagen (re-presentación) y la presentación por semejanza propia de la percepción (presentación en sentido estricto).

Este modo de argumentar, no obstante, puede no parecer demasiado convincente. Aunque se acepte que en la percepción no hay conciencia de imagen parece inevitable considerar el conjunto de sensaciones que presenta a la cosa por semejanza como una

⁵⁵ La excepción, claro está, la encontramos en la percepción interna. En ella el objeto percibido no es presentado gracias a la semejanza que guarda con el contenido intuitivo. De hecho, difícilmente podremos hablar de *presentación* del objeto de la percepción interna por nada, puesto que en la percepción interna lo presentado es *idéntico* con lo presentante: «el presentador intuitivo es el objeto mismo, tal y como este es en sí mismo. El contenido presentante y el contenido presentando son aquí idénticamente uno» (Hua XIX, p. 647).

cierta imagen, una imagen que quizá no es aprehendida como tal, pero una imagen, al fin y al cabo. Piénsese, por ejemplo, en los trampantojos: puede decirse que en los casos en los que un trampantojo nos engaña, aunque no hay propiamente conciencia de imagen, pues no aprehendemos el trampantojo como una imagen, vemos un determinado objeto o paisaje *a través de* la imagen en que consiste el trampantojo. El trampantojo, aun cuando no es reconocido como tal y no es, por tanto, aprehendido en la forma de la conciencia de imagen, puede seguir siendo una imagen en la medida en que presenta a quien lo observa un determinado objeto o paisaje por semejanza⁵⁶.

Quizá consciente de esta posible objeción, Husserl trata de negar en su obra posterior a las *Investigaciones* que las sensaciones que presentan las cosas percibidas sean semejantes a ellas y, por tanto, que en la percepción haya una presentación por semejanza. Así, en el intento de revisión de la sexta investigación que realizó en 1913, señala que fue un error de la primera edición hablar de «presentación por semejanza», puesto que no hay ninguna semejanza o igualdad entre el contenido presentativo y el objeto presentado (Hua XX/1, pp. 148–149). Sin embargo, el análisis que hace aquí de la relación de presentación no varía en lo fundamental con el análisis que hemos visto. La única razón que ofrece para negar que se pueda hablar de semejanza o igualdad entre el contenido presentativo y el objeto presentado —que es la misma que encontramos en *Ideas* (cf. Hua III, p. 86)— es que contenido y objeto pertenecen a regiones ontológicas radicalmente distintas: mientras que las sensaciones pertenecen a la conciencia y, por tanto, «según la esencia de su género», carecen necesariamente de *extensión* (Hua XX/1, p. 149), las propiedades objetivas son propiedades de cosas espaciales, es decir, esencialmente *extensas*. Con todo, admite que las sensaciones tienen una «cuasiextensión» y que, cuando son observadas en la reflexión, estas sensaciones «cuasiextensas» se «cuasicubren» con las propiedades objetivas de la cosa (Hua XX/1, p. 150)⁵⁷, esto es, se perciben como iguales o semejantes a estas, pues Husserl entiende la relación de semejanza como una relación de «cubrimiento o coincidencia» (*Deckung*)⁵⁸. Además, al igual que en la primera edición de las *Investigaciones*, en el intento de revisión de la sexta investigación, el contenido intuitivo también establece un límite a la aprehensión, esto es, al *como qué* se puede aprehender dicho contenido. Así, por ejemplo, una sensación de color solo puede aprehenderse como una propiedad objetiva del género «color» y, además, no como cualquier color dentro del género (Hua XX/1, p. 122). Si nos preguntamos qué determina el límite de variación del color objetivo, la respuesta solo puede ser *el límite que determina la semejanza*: una determinada sensación de color solo puede aprehenderse como un color objetivo que sea *igual o semejante* al color de dicha sensación.

⁵⁶ En la segunda parte analizaremos con detalle la naturaleza de las imágenes y su relación con lo que Husserl denomina la «conciencia de imagen» (cf. *infra*, § 24).

⁵⁷ En otros lugares habla de «extensión sentida» (Hua XVI, p. 42), de «extensión prefenomenal» (Hua XVI p. 69) o de «extensión preempírica» (Hua XVI p. 83).

⁵⁸ Para la exposición más detallada de esta manera de entender la semejanza entre cualidades sensibles como «cubrimiento», cf. Hua XI, pp. 128–133 y EU, pp. 74–79.

Husserl se niega a llamar a la relación entre el contenido presentativo y la cosa presentada «relación de semejanza» e, insiste, al igual que Twardowski, en que la relación entre el contenido y el objeto de las representaciones no debe entenderse como una relación pictórica, sino como una relación «absolutamente peculiar» (*durchaus eigenartige*) —«irreducible» e «indescriptible» la denominaba Twardowski (cf. *supra*, § 5)—, para la que, por tanto, no hay denominación adecuada (cf. Hua XX/1, p. 148). Sin embargo, el modo como Husserl analiza esta relación —al igual que ocurría con Twardowski— pone de manifiesto que, en el fondo, entiende la relación entre contenidos intuitivos y objetos, entre las sensaciones «cuasiextensas» y las cosas extensas, como una relación de semejanza. En todos sus análisis de las sensaciones, Husserl se ve abocado a entenderlas como unas «cuasicosas» que forman parte ingrediente de la conciencia y que irremediamente se asemejan a las cosas trascendentes a la conciencia. Así, en sus análisis del campo visual, las sensaciones visuales siempre aparecen como unas «cuasiextensiones» bidimensionales «cuasicoloreadas» que, quiera o no Husserl, solo pueden entenderse como *semejantes* a las cosas que presentan (cf. Hua IX, pp. 161–167; Hua XI, p. 143–148; Hua XVI, pp. 164–175, 238–243).

Como vemos, Husserl sigue preso de la idea de que las cosas aparecen en la percepción a través de una suerte de medio de representación conformado por las sensaciones, que son inevitablemente pensadas como una suerte de pinceladas o píxeles de consistencia «mental». Como consecuencia de esto, Husserl se ve atrapado, al igual que la teoría de las imágenes, entre el regreso al infinito y la interrupción dogmática del mismo. En efecto, si la percepción se explica en relación con unos objetos inmanentes, los conjuntos de sensaciones, que presentan al objeto primario de la percepción, ¿cómo explicamos la percepción de las propias sensaciones? Si suponemos unas sensaciones de segundo grado, el regreso al infinito parece inevitable, y si sostenemos que las sensaciones se perciben directamente, sin necesidad de intermediario alguno, se hace problemática la postulación de un intermediario en primer lugar, sobre todo si, como mostraremos detenidamente en la segunda parte (cf. *infra*, §§ 22 y 23), no hay ninguna «evidencia fenomenológica» que hable a favor de tal intermediario. El precio de detener el regreso al infinito es poner de manifiesto la arbitrariedad que supone postular unas sensaciones que presentarían a las cosas por semejanza para explicar la percepción.

Quizá se objete que este supuesto regreso al infinito no afecta a Husserl, en la medida en que Husserl niega expresamente que las sensaciones sean *percibidas*. Las sensaciones, decíamos (cf. *supra*, § 4), no son *percibidas*, sino *vividas* o *experimentadas*. Ahora bien, aunque no usemos la palabra «percibir» y la sustituyamos por «vivir» o «experimentar», lo cierto es que, para poder aprehender las sensaciones, la conciencia tiene que tenerlas presente de alguna manera, tiene que tener algún tipo de conciencia de ellas. Así lo acabará reconociendo el propio Husserl: «Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es “sentida”, es “percibida” inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada —percibir no significa aquí “estar vuelto en la mención” y captar—» (Hua X, p. 126 [2002, p. 151]). O también: «toda vivencia es “conciencia” y conciencia es conciencia *de...* Pero toda vivencia es *ella misma vivida*, y en esa medida también “consciente”» (Hua X, p. 291).

Esta conciencia de las propias sensaciones, previa a toda percepción en sentido propio, es la conciencia interna del tiempo. No entraremos en los complejos análisis husserlianos sobre la conciencia interna del tiempo. Solo nos interesa señalar que se trata de una conciencia *interna* en la que la sensación se hace presente a la conciencia de una manera «preperceptiva» en la forma de una *impresión originaria* que se convierte inmediatamente en una *retención* modificada del dato impresional (Hua X, p. 29). Además, de la impresión originaria y la retención del dato impresional, esto es, de la sensación, Husserl considera que hay también en la conciencia interna del tiempo una *protención*, esto es, una anticipación, de las impresiones por venir (Hua IX, p. 202; Hua XXXIII, pp. 46–48). Pero más allá de cómo concibe Husserl la estructura de la conciencia interna del tiempo, lo que nos interesa remarcar es que, antes de la percepción de los objetos, y como condición de posibilidad de la misma, tenemos, según Husserl, una «cuasipercepción» de las sensaciones en la forma de una impresión originaria, que había sido protentivamente anticipada y que es retentivamente conservada. Para evitar el regreso al infinito que supondría explicar esta «cuasipercepción» en términos de aprehensión de un determinado contenido previamente dado, Husserl sostiene que no toda conciencia «responde al esquema “contenido de aprehensión–aprehensión”» (Hua X, p. 7, nota 1 [2002, p. 29, nota 1])⁵⁹. La impresión originaria, por tanto, es una percepción —o una «cuasipercepción»— verdaderamente *directa* de la sensación, no mediada por ningún contenido intermedio.

Esto, ciertamente, corta el regreso al infinito⁶⁰, pero el precio a pagar es alto. Por un lado, para explicar la percepción de lo que vemos, necesitamos suponer una conciencia interna, que tiene lugar constantemente «bajo» la percepción cotidiana. ¿Acaso no es esta una teoría tanto o más artificiosa que la teoría brentaniana de la conciencia interna? Por otro lado, esta solución al regreso al infinito nos hace preguntarnos por qué podemos percibir directamente, esto es, sin la mediación de un contenido previamente dado, las supuestas sensaciones inmanentes, los datos impresionales, pero no las cosas del mundo. ¿Quizá porque las sensaciones son *parte ingrediente de la conciencia* mientras que las cosas del mundo son *trascendentes* a esta? ¿Pero no es esto recaer en la concepción inmanentista de la intencionalidad y negar, al fin y a la postre, que podamos percibir *directamente* las cosas del mundo? Husserl respondería diciendo que, aunque las cosas

⁵⁹ Como señala Lohmar (2012, p. 5, n. 5), el hecho de que Husserl considere que el esquema «contenido–aprehensión» no es apto para explicar cómo funcionan las capas más básicas de la intencionalidad de la conciencia no quiere decir que abandonara este modelo por completo y, consiguientemente, que deje de considerar que la intencionalidad es fundamentalmente un *aprehender* o *dar sentido* a un *contenido intuitivo*, como han señalado algunos autores (cf., p. ej., Sokolowski, 1970, pp. 177–183). Que Husserl nunca abandonó el modelo «aprehensión–contenido» para las capas propiamente intencionales de la conciencia se pone de manifiesto en el hecho de que, en su obra póstumamente publicada *Experiencia y juicio*, donde analiza con detalle la intencionalidad precategórica y categórica de la conciencia, este esquema sigue siendo claramente el modelo explicativo de referencia (cf., EU, pp. 34–35, 94, 97–101, 103, 109, 111, 132–3, 138–140, 142–143, 305).

⁶⁰ No obstante, el regreso al infinito reaparecerá por otro lado cuando considere de qué manera tenemos conciencia de la propia conciencia interna del tiempo. Pero volveremos sobre esto en la segunda parte (cf. *infra*, § 53), cuando analicemos cómo hereda Husserl, de la tradición cartesiana, la concepción de la autoconciencia como una suerte de autopercepción.

del mundo sean percibidas a través del medio de presentación (*Darstellungsmittel*) que conforman las sensaciones (cf. Hua XVI, pp. 121, 164, 212), esto no quiere decir que no sean percibidas *directamente*. De hecho, añadiría, son las sensaciones las que no pueden percibirse *directamente*, sino solo en un acto de *reflexión*. Ahora bien, aunque las sensaciones no sean percibidas en sentido estricto, sino internamente conscientes en la impresión originaria, es innegable que Husserl considera que deben estar presentes a la conciencia de alguna manera para que esta pueda aprehenderlas y así percibir las cosas del mundo. Pero decir que *deben estar presentes de alguna manera a la conciencia*, aunque sea por medio de una impresión originaria y no de una percepción aprehensora, equivale a decir que las sensaciones *son, de alguna manera, percibidas por la conciencia*, o, si se prefiere, «cuasipercibidas». La reflexión sobre las sensaciones no las hace presentes por primera vez a la conciencia, solo hace que caigan por primera vez bajo el foco de la atención. Por tanto, aunque Husserl trate de alejarse de la teoría de las imágenes diciendo que lo percibido no son las sensaciones, sino las cosas mismas, al suponer como condición necesaria de la percepción de las cosas la «cuasipercepción» de las sensaciones, no parece alejarse mucho de la posición inmanentista.

No obstante, a Husserl le queda una baza para tratar de distanciarse de la teoría de las imágenes. Es cierto que Husserl considera, al igual que el defensor de la teoría de las imágenes, que las sensaciones *se asemejan* al objeto percibido y que las sensaciones *median* entre el sujeto perceptor y el objeto percibido; ahora bien, lo que Husserl no defiende en ningún caso es que las sensaciones sean *representantes* de las cosas del mundo en la conciencia, ni tampoco que las cosas mismas sean inaccesibles a la conciencia. En primer lugar, las sensaciones son *presentadoras* de las cosas, pero no *representantes vicarios* de ellas. Esto es, las sensaciones no funcionan como un representante de las cosas en la conciencia, sino que *hacen presentes las cosas mismas* a la conciencia. Los objetos extramentales o trascendentes, las cosas mismas, no son algo inaccesible de manera directa a la conciencia, algo a lo que, en consecuencia, solo pudiéramos acceder por medio de un representante mental. Más bien, las cosas trascendentes son *algo que realmente tenemos presentes cuando percibimos*, algo que se hace presente a la conciencia como siendo la cosa misma. Es cierto que esta cosa misma que aparece a la conciencia es *presentada* por medio de la aprehensión de las sensaciones, pero aun así es ella misma la que aparece, y no un supuesto representante. Es precisamente por este motivo por el que la semejanza —o la «cuasicoincidencia»— entre las sensaciones y los objetos percibidos que hace posible la percepción no es, para Husserl, algo postulado, como lo es para la teoría de las imágenes, sino algo que podemos comprobar en la reflexión.

La clave, por tanto, para entender en qué se diferencia realmente la concepción husserliana de la intencionalidad de la concepción inmanentista propia de la teoría de las imágenes reside en la correcta comprensión de la función presentativa de las sensaciones. Debemos, pues, aclarar en qué consiste esta presentación por semejanza que difiere de la representación pictórica, en cuanto que en ella no interviene conciencia de imagen alguna, y de la representación vicaria, en cuanto que el elemento presentador no es un representante vicario de la cosa en la conciencia. En definitiva, debemos aclarar en qué sentido la intencionalidad es, para Husserl, esencialmente *constituyente*.

§ 10. La intencionalidad como constitución del objeto intencional

Podemos comenzar atendiendo a las expresiones que utiliza Husserl para referirse a este particular modo de presentación por semejanza en que consiste la percepción. Las expresiones que más utiliza Husserl son las de «presentación en sentido propio» (*Präsentation*) (Hua XIX, pp. 608, 609, 613), «exposición como sí mismo» (*Selbstdarstellung*) (pp. 586, 589, 595, 598, 599, 608, 613, 647, 671, 729), «estar presente ella misma y en persona» (*selbst und leibhaft gegenwärtig*) (pp. 365, 376, 458, 499, 511), «estar dado en persona» (*leibhafte Gegebenheit*) (p. 769) o la de darse de la cosa «en su mismidad personificada» (*in leibhafter Selbstheit*) (p. 359)⁶¹. Todas estas expresiones buscan subrayar lo mismo, a saber, que lo que aparece en la percepción, en virtud de la aprehensión de las sensaciones, no es ninguna representación ni ningún sustituto de la cosa, sino la cosa misma. No se trata, por tanto, como en el caso del trampantojo, de que tomemos las sensaciones por algo que no son, sino que en virtud de aprehender las sensaciones de cierta manera *aparece la cosa misma de manera originaria*.

Esto quiere decir que la aparición originaria de la cosa es un *rendimiento* o *resultado* (*Leistung*) de la acción aprehensiva de la conciencia. Y si la *aparición* de la cosa es un resultado de la aprehensión de sensaciones, las *propiedades con las que aparece la cosa* están determinadas por el *contenido intuitivo* concreto que es aprehendido, esto es, por cuáles son de hecho las sensaciones que son aprehendidas. Esto es, tanto *el aparecer* propio de la percepción como *lo que aparece* en la misma es el resultado de la aprehensión perceptiva —esto es, en el modo de la «exposición como sí mismo»— de las sensaciones. Y eso que aparece, el objeto percibido, no es una imagen de nada, sino las cosas mismas en persona. Por tanto, podemos concluir que las cosas mismas «*se constituyen* como lo que son y valen para nosotros» en la aprehensión perceptiva y, en general, que los objetos que nos “son conscientes” [...] *se constituyen* como lo que son y valen para nosotros en diferentes formas de intención objetiva», en concreto, en las formas de intención objetiva propias de la percepción» (Hua XIX, p. 169 [1982a, p. 338, trad. modificada]).

La percepción de las cosas es, por tanto, su *constitución* para nosotros a partir de las sensaciones. Esto no quiere decir, no obstante, que «fabriquemos» las cosas que percibimos «ordenando» las sensaciones. Toda aprehensión es una *síntesis*, pero no una síntesis «material», sino una síntesis «intencional», cuyo resultado no es una nueva unidad *real* o *material*, sino una nueva unidad *intencional* o *formal*, una nueva *unidad de conocimiento*⁶²: no unimos y desunimos sensaciones, no manipulamos las sensaciones

⁶¹ Estas últimas expresiones que hacen referencia a la presencia «en persona» de la cosa, que son las preferidas en *Ideas* (Hua III, pp. 15, 81–91, 175, 212, 234, 315, 319), fueron, en su mayoría, añadidas en la segunda edición de las *Investigaciones*. Como señala Tugendhat (1967, pp. 67, n. 78), la única vez que esta expresión aparece en la primera edición (Hua XIX, p. 365) se utiliza para hacer referencia a la presencia perfectamente adecuada del objeto de la percepción interna, en la que, como hemos visto, el objeto está *realmente* presente en el sentido de *ingredientemente contenido* en la propia conciencia.

⁶² En escritos posteriores se refiere también al carácter de esta unidad intencional como «*irreal*» (cf. Hua XVII, pp. 162–163). Esta «irrealidad» —esto es, este carácter de unidad intencional trascendente a la multiplicidad de los contenidos inmanentes de la conciencia— es lo que caracteriza a todas las unidades intencionales de la conciencia; es el género del que las distintas «idealidades», como la de los

para producir una nueva configuración, sino que *captamos unificadamente* las sensaciones dando lugar a un nuevo objeto de conocimiento. El resultado de esta síntesis, por tanto, no es la construcción de una nueva unidad material que no existiera antes de la síntesis, sino la constitución de una unidad intencional, esto es, de una unidad *para la conciencia*. La aprehensión consigue que el conjunto de contenidos intuitivos que va sucediéndose en la conciencia sea captado, en lugar de como una multiplicidad fugaz de momentos, como un objeto que se mantiene en el tiempo, como un único objeto que va apareciendo desde múltiples perspectivas, un objeto, además, que, a diferencia del conjunto de sensaciones unificado, aparece como siendo *trascendente* a la conciencia. La aprehensión sensible aúna en una sola *unidad trascendente* un determinado conjunto de sensaciones, *aprehende* las sensaciones *presentes* como parte del mismo sistema, al que pertenecen, junto con las sensaciones presentes, las sensaciones *pasadas* (retenidas) y las sensaciones *futuras* (protenidas o anticipadas), para que la conciencia tenga ante sí un *objeto idéntico* que aparece en una multiplicidad sucesiva de matizaciones o escorzos, en lugar de una mera fugaz sucesión de sensaciones que van desapareciendo tan pronto como aparecen. Como vemos, la diferencia fundamental con la posición de los «Estudios psicológicos» es que a la *identificación* en una *unidad objetiva* de un sistema *temporal* de sensaciones se añade la *aprehensión* «*trascendentificadora*», que convierte al sistema *inmanente* de sensaciones en una unidad *trascendente*.

La constitución de los objetos por la aprehensión no es, por tanto, una creación *material* de un nuevo objeto, sino una nueva *forma* de aprehender los contenidos inmanentes de la conciencia, cuyo resultado es una unidad intencional, esto es, la aprehensión de una *identidad duradera y trascendente* a la conciencia, de un *sentido unitario trascendente* que reúne en una unidad que perdura en el tiempo una multiplicidad fugaz de momentos. En la percepción, «vivimos, en efecto, la “conciencia de identidad”, es decir, ese mentar en el que aprehendemos una identidad. Y pregunto ahora: ¿en qué se funda esta conciencia? ¿No sería exacta la respuesta que dijera que se dan diversos contenidos de sensación por cada lado, pero que son apercebidos en “el mismo sentido”, y que la *apercepción en ese “sentido” es un carácter de vivencia, que es el que constituye [ausmacht] la “existencia del objeto para mí”?*» (Hua XIX, p. 397 [1982a, p. 501–502, trad. modificada]). En consecuencia, la *cosa misma presente en persona*, que es el objeto propio de la percepción, no es sino el resultado intencional de un proceso de «trascendentificación» y síntesis intencional del curso de sensaciones inmanentes a la

significados o la de las esencias, son especies (Hua XVII, pp. 163, 174–175). Por esta razón también se referirá a la irrealidad de los objetos intencionales como una cierta «idealidad», que no es necesariamente la idealidad de las esencias, esto es, la idealidad que se caracteriza por la necesidad y la universalidad, sino la «idealidad general» que caracteriza «a todas las unidades intencionales frente a las multiplicidades que las constituyen», cuya nota característica es la *trascendencia* a la conciencia (Hua XVII, p. 174). No obstante, la idea de que los objetos de la experiencia son unidades *ideales* que surgen como resultado de la síntesis o unificación de una serie sucesiva de componentes intuitivos está ya predelineada en los análisis de la intuición preparatorios para los «Estudios psicológicos sobre lógica elemental». Allí leemos que «traer a la intuición un objeto en general, una unidad objetiva, quiere decir traer a la intuición, a partir de una unificación ideal de elementos componentes, de cuya síntesis en el pensamiento recibe el objeto su unidad, a estos elementos componentes (partes o características) de manera sucesiva en una plenitud [Vollständigkeit] que satisfaga nuestro interés» (Hua XXII, p. 274).

conciencia. Por tanto, como afirma Kern (1964), para Husserl «síntesis es el primero y más general significado de “constitución”» (p. 248). En palabras que utilizará el propio Husserl en un manuscrito de los años veinte: «no hay otra conexión de conciencia que la síntesis, por muy diversas que sean las formas que esta puede tener» (citado en Kern, 1964, p. 248).

Ahora ya se puede ver por qué, a pesar de la necesaria relación de semejanza que hay entre las sensaciones y las cosas, las sensaciones no funcionan como *imágenes* de estas: las sensaciones no son reproducciones en la conciencia de un original, sino que son el material desde el que se constituye el original. No se trata, por tanto, de que las sensaciones se parezcan a las cosas porque las representan en la conciencia, sino que las cosas se parecen a las sensaciones porque son constituidas a partir de estas. Las cosas son el resultado de «proyectar» en un plano trascendente a la conciencia los conjuntos de sensaciones que encontramos como ingredientes en ella y de «sintetizar» el curso de los mismos en una unidad intencional, esto es, de captar el curso inmanente de sensaciones que surgen y desaparecen como un sistema trascendente unitario e idéntico que se va haciendo presente en sucesivas apariencias. La intencionalidad, pues, no es una mera referencia a un objeto, como defendían Brentano y Twardowski, sino que es la activa constitución del objeto en cuanto objeto, esto es, es una auténtica actividad objetivadora⁶³. Gracias a esta actividad objetivadora percibimos un objeto intencional que aparece como idéntico a pesar del continuo fluir de las sensaciones. Esto es, frente al continuo fluir de los contenidos de conciencia, los objetos de la percepción se caracterizan por una cierta estabilidad fruto de la conciencia de identidad que surge de la apercepción. Esta estabilidad, además, es percibida como trascendente: frente al constante fluir de los contenidos inmanentes de la conciencia encontramos un objeto trascendente que, como tal, posee estabilidad.

En escritos posteriores a las *Investigaciones*, Husserl detalla el complejo proceso de objetivación de las sensaciones, esto es, de constitución de las cosas tal y como las percibimos, a partir de las sensaciones inmanentes. El primer paso es la constitución de un espacio tridimensional a partir del «cuasiespacio» bidimensional de las sensaciones. Esto tiene lugar gracias, primero, a la «proyección» de las sensaciones en un plano trascendente, creando así lo que Husserl denomina el «fantasma de la cosa» (*Phantom*), el «esquema» (*Schema*) o la «apariencia objetiva» (*Apparenz*) (cf. Hua IV, pp. 36–41, 126–131; Hua XVI, pp. 78–80, 297–308), y, segundo, a la síntesis de los distintos esquemas con

⁶³ En este punto podemos preguntarnos cómo es posible que Husserl sostenga que la continua «trascendentificación» y síntesis identificadora que la conciencia ejerce sobre el curso inmanente de sensaciones y que constituyen las funciones intencionales básicas de la conciencia no son consideradas realmente como «*actividades de la conciencia*» (cf. *supra*, § 5). Ciertamente, Husserl puede sostener que se trata de un tipo de actividades muy particular, pero no cabe ninguna duda que, en el sistema Husserl de la conciencia, la síntesis de identificación —por quedarnos con la actividad que más expresamente reconoce Husserl que realiza la conciencia— es *algo que lleva a cabo* la conciencia *constantemente* y, en ese sentido, es una *actividad*. Los actos intencionales, por tanto, en la medida en que constituyen unidades intencionales mediante síntesis de identificación son, *pace* Husserl, actos en el sentido estricto de la palabra, cosas que *hace* la conciencia, aunque sean actos *pasivos* en los que no interviene el yo como centro de decisiones. Analizaremos en el siguiente párrafo la distinción entre la «pasividad» y la «actividad» de los actos de conciencia (cf. *infra*, §11).

las cinestesias, cuyo resultado es la constitución de la profundidad tridimensional (cf. Hua XVI, pp. 154–262). Posteriormente, este fantasma tridimensional de la cosa adquiere propiedades causales, constituyéndose así una cosa *real* en virtud de la conexión condicional de los esquemas con sus circunstancias (Hua IV, pp. 41–54). Las cosas físicas que percibimos, por tanto, son complejos sistemas de sistemas de sensaciones aprehendidos trascendentemente. Estos sistemas de sensaciones «trascendentificadas» son, además, por principio, *infinitos*, es decir, son sistemas constituidos en «cadenas unitarias y continuas de percepciones posibles, que [...] se extienden en una infinitud de direcciones de un modo *regulado con todo rigor sistemático*, y, además, hasta lo infinito en cada dirección, pero dominadas constantemente por una unidad de sentido» (Hua III, p. 92 [1962, p. 100, trad. modificada]). Consecuentemente, ver una mesa es aprehender las sensaciones visuales que tengo delante como formando parte de un sistema infinito de escorzos visuales que se entrelaza con sistemas infinitos de escorzos auditivos, táctiles, etc., todos los cuales, a su vez, interactúan con un complejo sistema de cinestesias de acuerdo con complejas leyes condicionales⁶⁴.

No nos adentraremos aquí a describir en detalle todo este complejísimo proceso de constitución, ni mucho menos el aún más complejo proceso de constitución del resto de la naturaleza, incluyendo los cuerpos vivos, esto es, las plantas y animales, ni tampoco en la constitución de lo que Husserl denomina «el mundo espiritual» (*die geistige Welt*), esto es, el mundo de las creaciones sociales y culturales. Tampoco daremos cuenta del papel fundamental que juega en la constitución del mundo *objetivo* la *intersubjetividad*. Lo único que nos interesa es dejar clara la idea de que *percibir* el mundo es, para Husserl, *constituirlo* como un sistema de objetividades trascendentes, esto es, de unidades intencionales, a partir del curso inmanente de sensaciones. Dicho de otro modo, los objetos de la experiencia son el resultado de la «animación» de las sensaciones por los actos de dar sentido. Por tanto, los objetos de la experiencia son el «producto» de la conciencia, aunque no sean una «creación» de la misma, pues la conciencia constituye los objetos dando sentido a unas sensaciones previamente dadas, cuya presencia inmanente en la conciencia y cuyo curso efectivo no está determinado en ningún sentido por la propia conciencia. En cualquier caso, el «mundo físico» que percibimos, como señala Husserl, no es más que lo que «corresponde como correlato al sistema de todas las percepciones y juicios» (Hua XIXⁱ, p. 370).

Husserl habla aquí del «sistema de todas las percepciones y juicios» y no solo del «sistema de las percepciones», porque «el mundo en sí no nos está dado en la percepción simple; [sino que] el mundo es para nosotros una unidad del investigar teórico, mentada de manera completamente inadecuada, parcialmente mediante la intuición simple y mediante la intuición categorial, parcialmente mediante la significación» (Hua XIXⁱ, p.

⁶⁴ No nos adentraremos aquí a describir en detalle todo este complejísimo proceso de constitución, ni mucho menos el aún más complejo proceso de constitución del resto de la naturaleza, incluyendo los cuerpos vivos, esto es, las plantas y animales, ni tampoco en la constitución de lo que Husserl denomina «el mundo espiritual» (*die geistige Welt*), esto es, el mundo de las creaciones sociales y culturales. Tampoco daremos cuenta del papel fundamental que juega en la constitución del mundo *objetivo* la *intersubjetividad*.

729). Esto es, la unidad intencional que es correlato de la percepción simple es la cosa física sensible, no el mundo; el mundo es el correlato del sistema de percepciones simples y categoriales —percepciones categoriales que, como veremos en el próximo capítulo, se articulan en *juicios*— y de las correspondientes menciones vacías que las acompañan. Hasta ahora hemos analizado solamente la percepción «simple» o empírica, que es aquella en la que aparecen (se constituyen) los objetos sensibles (las cosas), pero el mundo no solo está conformado por objetos sensibles, sino que también encontramos en él otro tipo fundamental de objeto, los objetos categoriales, al que corresponde otro tipo de percepción o intuición: la intuición categorial. Dentro de esta, podemos diferenciar entre la intuición categorial «mixta», esto es, la aprehensión categorial de objetos sensibles —aprehensión que constituye lo que Husserl denomina «unidad estática del conocimiento» (Hua XIX, p. 558)—, y las intuiciones categoriales «puras», tipo particular de abstracción ideatoria que tiene como objeto las esencias formales puras, esto es, los objetos o categorías lógicas y las leyes de la lógica (Hua XIX, pp. 711–714). El análisis de esta particular intuición en la que tienen su *origen intuitivo* los conceptos lógicos es lo que, según Husserl, nos aportará claridad epistemológica última sobre la lógica, que es precisamente la meta última de las *Investigaciones lógicas*.

Antes de pasar a analizar la intuición categorial, no obstante, detengámonos sobre algunas de las consecuencias que podemos extraer de los análisis fenomenológicos de la percepción. La propuesta husserliana, como hemos visto, consigue evitar algunos de los problemas de la teoría de las imágenes, en particular, los problemas que se derivan de pensar que lo que percibimos no son las cosas mismas, sino una representación de ellas. Ahora bien, a cambio, la teoría husserliana presenta nuevos problemas. En primer lugar, en los análisis sobre la percepción parece inevitable traspasar el ámbito de la inmanencia e incluir en ellos el objeto intencional, pues solo así es posible constatar la relación de semejanza —o «cuasisemejanza»— que se da necesariamente entre el contenido presentativo y el objeto presentado, así como asegurar que el objeto que aparece en la percepción *es* el objeto último al que se dirige la percepción y no una representación de este. Ahora bien, ¿no implica necesariamente esta inclusión del objeto intencional en el análisis y el consiguiente abandono del ámbito de la pura inmanencia un abandono del ideal epistemológico de la certeza absoluta, en tanto en cuanto el objeto intencional es trascendente a la conciencia y, por tanto, solo cognoscible de manera esencialmente inadecuada?

Por otro lado, los análisis fenomenológicos de la percepción no solo concluyen que el objeto que aparece en la percepción es el objeto al que tiende en último término la percepción, el «objeto en sí» —«*en sí* en el único sentido pertinente y razonable aquí, sentido que el cumplimiento de la intención de la percepción realizaría» (Hua XIX, p. 589 [1982a, pp. 639–639])—, sino que concluye, además, que este objeto es el *resultado* de la acción sintética de la conciencia sobre el contenido intuitivo que encuentra *sí misma*. ¿Quiere esto decir que el mundo «en sí» es un producto de la conciencia? O, si se admite un mundo en *sí* independiente absolutamente de la conciencia, esto es, un mundo en *sí*, entendiendo «en *sí*» en un sentido metafísico distinto del sentido fenomenológico, ¿qué relación guardaría este con el mundo constituido en la conciencia? Si la relación de

representación ha quedado excluida, ¿tendremos que hablar, con Kant, de una relación inefable entre el mundo *fenoménico* y un supuesto mundo *nouménico*?

Estas tensiones epistemológicas y metafísicas son las que, como veremos, condujeron a Husserl de la fenomenología entendida como una *psicología descriptiva* de corte más o menos brentiano a la fenomenología entendida como un peculiar tipo de *idealismo trascendental* de corte claramente kantiano. Pero antes de abordar esta transformación de la fenomenología debemos completar nuestra sucinta exposición de las *Investigaciones lógicas* examinando la parte que da respuesta a la pregunta que dio origen a las mismas: la pregunta por cuál es la naturaleza del conocimiento de los objetos lógicos. Como hemos adelantado, este conocimiento, como todo conocimiento para Husserl, también se basa en un particular tipo de intuición, en este caso, no en una intuición empírica, sino en una intuición «supraempírica», la intuición categorial, y, más concretamente, en un subtipo de esta, en la intuición de esencias. Como veremos, además, es precisamente en los análisis de la intuición categorial donde la tensión que recorre el conjunto de las *Investigaciones lógicas*, la tensión entre el carácter objetivo de lo que se presenta a la conciencia y la comprensión de esa presencia como *constitución* por parte de la conciencia, se hace más evidente.

CAPÍTULO III. LA INTUICIÓN CATEGORIAL Y LA INTUICIÓN DE ESENCIAS

Si «positivismo» quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo «positivo», en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas. Nosotros no nos dejamos, en efecto, menoscabar por ninguna autoridad el derecho de reconocer en todas las formas de intuición fundamentos de derecho del conocimiento igualmente valiosos —ni siquiera por la autoridad de la «ciencia moderna». [...] ante todo no, cuando quieren hacernos creer que las proposiciones generales y evidentes de suyo, como son aquellas que expresan todos los axiomas (proposiciones como que $a + i = i + a$, que un juicio no puede tener color, que de dos sonidos cualitativamente distintos uno es más bajo y otro más alto, que una percepción es en sí percepción de algo, etc.), son la expresión de hechos de experiencia, mientras que nosotros reconocemos con plena evidencia intelectual que semejantes proposiciones dan expresión explícita a datos de una intuición eidética. Pero justo por esto vemos con claridad que los «positivistas» tan pronto mezclan las diferencias cardinales de formas de la intuición como ven el contraste entre ellas, mas, atados por sus prejuicios, sólo quieren reconocer a una de ellas por válida o hasta por existente. (Hua III, p. 45 [1962, p. 52])

Una vez que hemos visto que la estructura fundamental de la conciencia es la intencionalidad y que hemos examinado los elementos fundamentales de la concepción husserliana de la intencionalidad, disponemos de las herramientas necesarias para ver cómo responde Husserl a la pregunta que dio origen a las *Investigaciones lógicas*, la pregunta por la naturaleza del conocimiento lógico. El conocimiento lógico, como todo conocimiento, es, para Husserl, un particular tipo de intuición, o, más exactamente, de percepción, esto es, un acto intencional que presenta a su objeto en persona. Sin embargo, se trata de una intuición distinta de la intuición sensible, una intuición que, de hecho, se construye necesariamente *sobre* esta última. Hablamos de la *intuición categorial*, o, más exactamente, de un subtipo de esta: la intuición de esencias, o, más exactamente, la *intuición de esencias formales*.

Lo primero que debemos hacer, por tanto, es analizar el género del que la intuición que da a los objetos lógicos es una especie: la *intuición categorial* (§ 11). Como veremos, esta intuición, como toda intuición, es un cierto «*presentar*» a la cosa misma, un presentar que, al igual que ocurre con la percepción sensible, no es un *representar* un original inaccesible a la conciencia a través de un representante, sino un *constituir* para la conciencia, como unidad intencional trascendente, la cosa misma. En este caso, lo que se constituye para la conciencia, la «cosa misma», es un objeto *categorial*. Los objetos categoriales son construcciones que tienen su origen en una articulación sintética *activa* que va más allá de la mera identificación *pasiva* de la intuición sensible.

Entre los objetos categoriales destacan los objetos categoriales *ideales*, esto es, los objetos categoriales *universales* y *necesarios* a los que llegamos mediante un particular proceso de *ideación*. Nos referimos, claro está, a las ideas, especies o esencias, esto es, a

los *εἶδη*. Lo primero que haremos será examinar los argumentos que ofrece Husserl a favor de la existencia de estos objetos ideales, y analizar cuál es, según Husserl, la naturaleza de los mismos, esto es, cuál su particular «modo de ser» (§ 12). Examinaremos, asimismo, la distinción entre esencias *materiales* y esencias *formales*, entre las que encontramos los objetos y las leyes lógicas. A continuación, nos detendremos a examinar el particular proceso intuitivo que, de acuerdo con Husserl, nos lleva al conocimiento de las esencias, proceso que en las *Investigaciones* denomina «ideación» y que, más adelante, describirá como una variación eidética en la libre fantasía (§ 13). De este modo veremos cuál es la respuesta de Husserl a la pregunta que guía las *Investigaciones lógicas*: cuál es la naturaleza del conocimiento lógico.

Terminaremos el capítulo analizando cómo se exagera la tensión que identificamos al final del capítulo anterior: la tensión que se da entre la insistencia, por un lado, en la *objetividad* de los objetos de conocimiento —objetividad que aquí alcanza su más alto grado al revestirse de universalidad y necesidad— y la absoluta dependencia de esta objetividad de las actividades constitutivas de la conciencia (§ 14). Como muchos de sus más fieles seguidores advirtieron, el psicologismo que tan duramente criticó Husserl en los *Prolegómenos* parece reaparecer en las investigaciones subsiguientes. Husserl creyó poder zafarse de la amenaza del psicologismo apelando al carácter *ideal* de las leyes de la conciencia. Pero, como veremos, esto no es suficiente. De hecho, será la propia insatisfacción ante esta solución en falso del problema del conocimiento lo que conducirá a Husserl a la transformación *trascendental* de la fenomenología. Solo la *fenomenología trascendental*, defenderá Husserl en su obra madura, puede resolver el problema del conocimiento de manera satisfactoria y evitar definitivamente el psicologismo.

§ 11. La intuición categorial

En el capítulo anterior hemos examinado cuál es la teoría husserliana de la percepción y con ello hemos expuesto cuál es, para Husserl, la estructura del tipo más básico de conocimiento: el conocimiento que proporciona la percepción sensible, esto es, el conocimiento de los *objetos individuales*, que es lo que denomina Husserl «*experiencia*» (*Erfahrung*) en sentido estricto (cf. Hua XVII, p. 164, y EU, p. 21). Ahora bien, como diría Kant (KrV, B1), aunque todo conocimiento *comienza* con la experiencia, entendida como percepción sensible, no todo conocimiento *proviene* de la misma. La percepción sensible nos proporciona un primer conocimiento del mundo al poner en contacto con las cosas del mundo, pero el verdadero conocimiento del mundo comienza cuando podemos decir *qué* y *cómo es* eso que percibimos. Esto supone algo más que la mera percepción, supone la clasificación de lo percibido bajo conceptos, que es lo que hacemos cuando *juzgamos* qué y cómo es eso que percibimos. Husserl, siguiendo a Kant y con él al resto de la tradición filosófica, considera que el verdadero conocimiento lo encontramos en el *juicio*⁶⁵, esto es, en el *entendimiento*.

⁶⁵ En el comienzo de la sexta investigación, Husserl contempla la posibilidad de clasificar un objeto percibido bajo un concepto sin necesidad de formular un juicio mediante un acto significativo nominal (Hua XIX, pp. 558–560). Sin embargo, ya en las *Investigaciones* el acto nominal aparece como un acto que *debe poder formar parte de un juicio* (Hua XIX, p. 481), esto es, como un acto que, de alguna manera,

Husserl asume, pues, la distinción tradicional entre *sensibilidad* y *entendimiento*, pero trata de aclararla fenomenológicamente a partir de la distinción entre intuición sensible e intuición categorial. Esto es, «la antigua antítesis epistemológica entre la *sensibilidad* y el *entendimiento* recibe la claridad apetecible mediante la distinción entre intuición simple o sensible e intuición fundada o categorial» (Hua XIX, p. 541 [1982a, p. 600]). Para justificar fenomenológicamente la intuición categorial y así aportar la «claridad apetecible» al tradicional concepto de «entendimiento», Husserl nos dirige a los más sencillos tipos de juicio, los que se realizan en los enunciados de percepción, y nos pide que atendamos su cumplimiento en la percepción.

Así, por ejemplo, si atendemos al enunciado «Este papel es blanco», advertiremos, señala Husserl, que no todos suselementos pueden encontrar cumplimiento en la intuición sensible. En efecto, en el enunciado «Este papel es blanco», nos dice Husserl (Hua XIX, pp. 657–661), encontramos determinados elementos «formales» que se distinguen claramente de su contenido o materia. De este modo, la cópula «es» no aporta nada a la materia o contenido del juicio, sino que establece su forma, esto es, establece la forma en que se articulan o «sintetizan» los contenidos materiales del juicio. Pero si, como defiende Husserl, «lo que encuentra cumplimiento por medio de la percepción subyacente, es la significación enunciativa en su conjunto» (Hua XIX, p. 657 [1982a, 693]), debe haber algo en la percepción del papel blanco que dé cumplimiento al elemento formal o sintético expresado por el «es». Ahora bien, entre los elementos *sensibles* de la percepción no encontramos nada que pueda dar cumplimiento a dicha cópula. En la percepción sensible encontramos el papel que vemos y el color blanco del mismo, pero no encontramos la conexión entre ambos, no encontramos el *ser* blanco del papel. La percepción sensible nos da los objetos y sus propiedades sensibles, pero no nos da la conexión que hay entre ambas y que es justamente lo que viene expresado por la cópula. Esta conexión entre el objeto «papel» y la propiedad «blanco» no la vemos como vemos el papel o el color blanco, aunque utilicemos expresiones como «Veo que el papel es blanco»⁶⁶.

está subordinado al acto categorial sintético en que consiste el juicio. En su obra posterior, Husserl subrayará aún más este carácter primordial del juicio —en concreto del juicio que considera más básico de todos: el juicio predicativo, en el que se atribuye un predicado a un sujeto— en el conocimiento categorial y, por tanto, en la constitución de todas las objetividades categoriales (cf. EU, p. 233).

⁶⁶ En realidad, ni siquiera las expresiones «este papel» y «blanco» son *enteramente* cumplidas por la intuición sensible, pues ya en ellas hay una cierta *forma categorial* que no se puede cumplir sensiblemente: las formas «sujeto» y «predicado» respectivamente, y, más allá de estas, las formas de la sustantividad y de la adjetividad (cf. Hua XIX, p. 658 y, sobre todo, EU, pp. 247–250). Estas categorías sintácticas no recogen solo una diferencia en «las formas lingüísticas», sino que hacen referencia a una auténtica «*diferencia en el modo de aprehensión*» (EU, pp. 248–249). Y así como cualquier juicio, en cuanto que supone una articulación categorial que no encontramos en la mera percepción sensible, no puede ser enteramente cumplido por esta última, tampoco podemos describir una percepción sensible si previamente no la articulamos categorialmente. Esto es, la percepción sensible «en cuanto mera percepción no puede ser (verbalmente) expresada, debe primero someterse a una estructuración conforme al pensamiento; requiere de caracteres de acto fundados que le otorguen cualesquiera formas a partir de un determinado sistema de formas» (Hua XX/I, p. 72).

Es cierto que cabe decir de un modo comprensible y, para el oyente, inequívoco: veo *que este papel es blanco*; pero la intención de este giro no es necesariamente la de que la significación de la frase formulada dé expresión a un *mero ver*. Es también posible que la esencia cognoscitiva del ver, en que la objetividad aparente se presenta como dada ella misma, funde ciertos actos unificantes o relacionantes, o informantes en cualquier otro modo, y que *éstos* sean aquellos a los cuales se adecua la expresión con sus formas cambiantes, y en las cuales encuentra su cumplimiento, por lo que respecta a estas formas, como llevados a cabo *fundándose* en un acto de percepción. (Hua XIX, p. 660 [1982a, p. 695])

Aquí Husserl deja ver cuál va a ser la solución que dé al problema del cumplimiento de los elementos categoriales de los juicios, es decir, de aquellos elementos que conforman la estructura del juicio, su forma, en contraposición a su materia: los elementos categoriales del juicio encuentran su cumplimiento en unos actos de segundo orden, unos actos que se articulan sobre la intuición sensible. Estos actos, en cuanto que cumplen los elementos categoriales del juicio, son actos de intuición. Por tanto, sobre la intuición sensible Husserl sitúa una intuición categorial que cumple los elementos formales o categoriales de cualquier enunciado, momentos como «es», «y», «entonces», etc.

Si las «formas categoriales» de la expresión, que existen al lado de los momentos materiales, no terminan en la percepción entendida como mera percepción *sensible*, será menester tomar por base otro sentido al hablar de la expresión de la percepción en este caso, será menester en todo caso que exista un acto, que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que la mera percepción sensible presta a los materiales. (Hua XIX, p. 671 [1982a, p. 703])

Esta intuición que cumple los elementos categoriales de la significación, aunque no es sensible, está fundada en la intuición sensible y, en consecuencia, se trata de un acto necesariamente complejo. En la intuición sensible «el objeto es un objeto *inmediatamente dado*, también en el sentido de que, *como tal objeto*, percibido con tal determinado contenido objetivo, no se constituye en actos relacionantes, unificantes, ni articulados en ninguna otra manera, los cuales están fundados en otros actos que traen a la percepción otros objetos distintos» (Hua XIX, p. 674 [1982a, p. 705]). Esto debe entenderse, no obstante, rectamente. La simplicidad de la intuición sensible no está reñida con la compleja constitución del objeto percibido como una unidad intencional a partir de las síntesis de identificación que enlazan y proyectan como trascendentes los contenidos inmanentes de la conciencia, como vimos en el capítulo anterior. También en la percepción simple entran en juego ciertas síntesis, pero se trata de síntesis *pasivas* que tienen sin intervención activa del yo y que no dan lugar a un objeto *categorialmente* articulado⁶⁷. «La unidad de la percepción

⁶⁷ Aunque Husserl solo comienza a utilizar el término de «síntesis pasiva» para referirse a las síntesis que tienen lugar en el plano de la sensibilidad —como, por ejemplo, la síntesis preintencional continua que realiza la conciencia interna del tiempo o las síntesis intencionales perceptivas que dan lugar a las unidades intencionales en las que consisten los objetos de la percepción sensible— tiempo después de las *Investigaciones lógicas*, la diferencia entre unas síntesis que tienen lugar en el plano de la «sensibilidad» sin participación activa del yo y que dan lugar a una objetividad simple y unas síntesis que tienen lugar en el plano del «entendimiento» y que dan lugar a objetividades complejas, esto es, *categorialmente* articuladas, está ya presente en las *Investigaciones lógicas*. Para el análisis maduro de la

se produce como una unidad *simple*, como una *fusión inmediata de las intenciones parciales, sin adición de nuevas intenciones de acto*» (Hua XIX, p. 677 [1982a, p. 707]). Lo propio de la síntesis categorial, por tanto, es que en ella los objetos se constituyen necesariamente en actos de nivel superior que confieren al objeto percibido una articulación categorial de la que antes carecía: el objeto percibido ya no aparece como una mera unidad sensible, sino como un *objeto que es de tal o cual tipo y que tiene tales o cuales propiedades*.

Sin embargo, a pesar de insistir tanto en la diferencia entre la intuición sensible y la intuición categorial, Husserl analiza en la sexta investigación la estructura de esta última tomando como modelo la intuición sensible. Así, al igual que en esta distinguía entre un contenido presentativo y una forma de la aprehensión, en la intuición categorial distingue entre un presentador categorial y una forma de aprehensión categorial. El presentador categorial sería el vínculo psíquico que enlaza las intuiciones sensibles que fundamentan la intuición categorial, o, más exactamente, el vínculo psíquico que enlaza las materias intencionales de los respectivos actos fundamentantes (cf. Hua XIX, pp. 702–709). Es la aprehensión de este vínculo psíquico la que daría como resultado el objeto categorial mismo, el momento formal objetivo del que en cada caso se trate.

Pero si nos preguntamos en qué consiste exactamente este vínculo psíquico, no encontramos mucha información en el capítulo dedicado a la presentación categorial (Hua XIX, pp. 694–709). Sin embargo, en el capítulo previo Husserl lleva a cabo una descripción detallada de un caso particular de intuición categorial que puede darnos una idea de en qué puede consistir el vínculo psíquico que funciona como presentador categorial (cf. Hua XIX, pp. 681–685.). Se trata de un caso de intuición categorial en el que una determinada propiedad de un objeto se aprehende como parte del todo del objeto. Este poner en relación una parte con el todo al que pertenece es para Husserl un caso típico de articulación categorial.

Siguiendo la exposición que de este proceso hace Lohmar (2002), podemos distinguir tres etapas en la articulación de la intuición categorial. En la primera se percibe de manera simple el objeto de la percepción en su totalidad; se trata de la mera percepción sensible del objeto. En una segunda etapa, el acto de percepción pasa del objeto como conjunto a una de sus propiedades o partes; esto es lo que en obras posteriores Husserl denomina «observación explicativa» o «explicación» (cf. EU, pp. 124–136). Aquí todavía nos mantenemos en una percepción sensible sin articulación categorial alguna. No obstante, a pesar de dirigirse ahora el acto de percepción simple a una propiedad del objeto y no al objeto como todo, el objeto como todo sigue estando en cierto modo presente en la medida en que la intención que ahora se dirige a la parte coincide parcialmente con la intención anterior que se dirigía al todo al que la parte pertenece. Se da aquí, nos dice Husserl, una coincidencia o cubrimiento (*Deckung*) parcial de dos aprehensiones simples (Hua XIX, p. 682). La tercera y última etapa tiene lugar cuando esta coincidencia parcial de intenciones es aprehendida explícitamente y articulada categorialmente mediante un acto de segundo orden: la intuición categorial.

contraposición entre síntesis pasivas y activas, cf. Hua I, pp. 111–115; Hua IX, p. 139; Hua XI, pp. 51–58, 76, 342–348; HU XVII, pp. 29, 319–320; EU, pp. 120–123.

La intuición categorial, por tanto, recae sobre una coincidencia pasiva previa y la articula explícitamente en una determinada forma categorial. Como consecuencia de este proceso de articulación categorial explícita o *activa* de una coincidencia sensible implícita o *pasiva* surge una nueva objetividad: la objetividad categorial. Si nos preguntamos ahora qué elemento de este proceso puede jugar un papel equivalente al que juegan las sensaciones en la intuición sensible, es decir, qué elemento puede funcionar como contenido presentativo del objeto presentado en la intuición categorial, la respuesta es sencilla: la unidad de coincidencia sensible. El vínculo psíquico en el que piensa Husserl es justamente la unidad de coincidencia que se da entre las diversas intuiciones sensibles parciales que forman el sustrato de la intuición categorial.

Ahora bien, la coincidencia que se articula categorialmente en la intuición categorial no es la coincidencia de los *contenidos inmanentes* de las diversas intuiciones sensibles, sino la coincidencia parcial de los *objetos* de dichos actos. En efecto, cuando juzgamos que el papel *es* blanco, juzgamos sobre la conexión que hay entre el objeto percibido «papel» y la propiedad percibida «blanco», no sobre la coincidencia de nuestros contenidos intuitivos. La coincidencia aprehendida no es nada «psíquico», nada que pertenezca a nuestra conciencia y que, por tanto, solo podamos aprehender en un acto de reflexión —Husserl se refiere al vínculo psíquico precisamente como un «contenido de reflexión» (cf. Hua XIX, p. 709)—, sino que es una coincidencia *objetiva*. Si Husserl se ve empujado a entender que la unidad de coincidencia que se articula explícitamente en los actos de síntesis categorial es un vínculo psíquico en lugar de la coincidencia parcial de dos objetos sensibles, es, en parte, por el afán de atribuir a la intuición categorial la misma estructura fundamental que a la intuición sensible y, en parte, por la exclusión de los objetos intencionales del ámbito del análisis fenomenológico que se deriva de la particular interpretación que hace del principio de la falta de supuestos en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. Esto explica que, cuando Husserl revisó el método fenomenológico para incluir el objeto intencional en los análisis, abandonara la dudosa teoría de la presentación categorial. Por eso afirma en el prólogo a la segunda edición de la Sexta Investigación ya no aprueba la teoría de la presentación categorial (cf. Hua XIX, p. 535)⁶⁸.

Esto no quiere decir, no obstante, que Husserl considerara incorrectos los análisis concretos de la intuición categorial que presentó en la primera edición. Al contrario, Husserl mantuvo en lo fundamental el esquema de ejecución de la intuición categorial que acabamos de exponer hasta su última obra lógica: *Experiencia y juicio* (cf. EU, p. 246). Husserl siempre entendió que la intuición categorial es una aprehensión explícita o *activa*, que supone una *síntesis categorial* de una coincidencia sensible implícita o *pasiva* previa. Esta aprehensión de nivel superior propia de la intuición categorial tiene como resultado una objetividad de nivel superior: la objetividad categorial.

La objetividad categorial, no obstante, no es una objetividad *materialmente* distinta de la objetividad sensible. El contenido material del estado de cosas categorial expresado en el juicio «Este papel es blanco» es el mismo que el del objeto de la percepción sensible

⁶⁸ Para una exposición detallada de los motivos que llevaron a Husserl a abandonar la teoría del presentador categorial, cf. Lohmar (1990).

del papel blanco. Lo que diferencia a la objetividad categorial, al estado de cosas (*Sachverhalt*), de la objetividad sensible no es el contenido, la materia, sino la *forma*. Mientras que en la intuición sensible el papel blanco aparece en la indistinta unidad de identificación sensible, en la intuición categorial el papel blanco aparece categorialmente articulado: ya no nos aparece simplemente un papel blanco, sino que nos aparece un papel *siendo* blanco. La diferencia, por tanto, entre la intuición sensible y la categorial descansa en la *forma de la conciencia*, no en la *materia del conocimiento*, esto es, en el modo de aprehensión, no en lo aprehendido (Hua XIXⁱ, p. 115). Consecuentemente, el objeto categorial no es un objeto *materialmente* distinto del objeto sensible, sino el objeto sensible presentado «en ciertas formas que los aprehenden y enlazan en un modo nuevo» (Hua XIX, p. 714). Esto es,

las «funciones categoriales, aunque «informan» el objeto sensible, lo dejan intacto en su esencia real. El objeto es aprehendido intelectivamente —pero no falseado— por el intelecto, y especialmente por el conocimiento (que es él mismo una función categorial). [...] Las formas categoriales no anudan, ni ensamblan, ni sueldan las partes, de tal suerte que surja de ellas un todo real, un todo perceptible por los sentidos. No dan forma, en el sentido en que da forma un alfarero. En otro caso, lo dado primitivamente en la percepción sensible sería modificado en su propia objetividad; el pensar y conocer relacionante y sintético no sería un pensar ni un conocer de lo que es, sino un transformar mendaz en otra cosa. (Hua XIX, p. 715 [1982a, pp. 734–735])

En definitiva, las objetividades categoriales que se constituyen en los actos de intuición categorial no son transformaciones materiales de las objetividades sensibles precategoriales, sino que son el resultado de conferir una cierta articulación categorial a la objetividad sensible tomando como base coincidencias pasivas previas. Esto supone una cierta libertad para constituir objetividades categoriales a partir de un determinando sustrato sensible, pues son distintas las coincidencias pasivas que podemos destacar y distinto el modo en que podemos destacar estas coincidencias. Como señala Husserl, «con los contenidos reales no es dada necesariamente ninguna de las formas categoriales acomodables a ellos; aquí existe en el enlazar y relacionar, en el generalizar y subsumir, etc., una amplia libertad» (Hua XIX, p. 716 [1982a, p. 735]).

Aunque, claro está, esta libertad no es absoluta. Esto es, «por grande que sea esta libertad en la unión y la formación categorial, tiene sus límites legales» (Hua XIX, pp. 716–716 [1982a, p. 736]). Para empezar, las formaciones categoriales tienen que adecuarse a las coincidencias pasivas previas. Sobre la percepción de un papel blanco podemos formar distintos juicios («Ese papel es blanco», «La blancura se da en ese papel», «Ese papel es del mismo color que aquella pared», etc.), pero todos ellos tienen que adecuarse a las «coincidencias pasivas» previas, a la efectiva coincidencia parcial entre la propiedad «blanco» y el objeto «papel».

Pero, además de esta ley de *adecuación* entre las formaciones categoriales y el sustrato sensible, podemos hablar de leyes de *transformación* de unas objetividades categoriales en otras, leyes que determinan qué nuevas objetividades categoriales podemos obtener a partir de una cierta formación categorial de una materia dada sin necesidad de que haya ningún cambio en la materia. Estas leyes son las hacen posible que «si, por ejemplo,

constatamos intuitivamente una relación entre un todo y una parte, podamos invertirla en el modo normal [esto es: que podamos decir tanto que el todo *tiene* tal o cual parte como que la parte *pertenece* a tal o cual todo]; pero no de tal manera que podamos intuir la parte como el todo y el todo como la parte» (Hua XIX, p. 717 [1982a, p. 736]). Nos encontramos aquí ante «*leyes ideales* que regulan la conexión de estas posibilidades e imposibilidades [que] conciernen a las *formas categoriales in specie*, o sea, a las categorías en sentido objetivo» (*ibid.*). Estas leyes de las que hablamos son «leyes completamente puras», «leyes analíticas», «leyes completamente independientes de la índole particular de las materias» (Hua XIX, p. 718 [1982a, p. 736]). Es decir, nos encontramos ante las *leyes lógicas*.

Las leyes lógicas son, por tanto, conocidas en una especial intuición categorial, en una intuición categorial en la que ya no interesa cuál sea la *materia* concreta sobre la que se articula la misma, de manera que es posible sustituir toda referencia a la materia por meros «*símbolos algebraicos*» (cf. Hua XIX, p. 718). Solo en esta intuición categorial «purificada» tenemos acceso a la auténtica *idealidad*, esto es, a la universalidad y necesidad absolutas. Para comprender, por tanto, la intuición en que tienen su origen los conceptos de la lógica (las *categorías*), las leyes que regulan los mismos, cumpliendo así con la tarea propuesta al comienzo de las *Investigaciones lógicas*, debemos analizar con más detenimiento esa especial intuición categorial en el que se hacen presente las «*ideas*», «*especies*» o «*esencias*», esto es, los *eide*⁶⁹. Pero antes de examinar el análisis husserliano de la intuición de esencias, veamos cómo introduce Husserl las esencias en las *Investigaciones lógicas* y cómo argumenta a favor de su existencia.

§ 12. Las ideas, especies o esencias como correlatos de los conceptos universales

Cuando examinamos los *Prolegómenos a la lógica pura* (cf. *supra*, § 2), vimos cómo argumenta Husserl que la existencia de objetos ideales o universales venía exigida por el carácter *a priori*, universal y necesario de las leyes lógicas. Pues bien, en la segunda investigación, Husserl argumenta a favor de la existencia de ideas u objetos universales para dar cuenta no solo de las verdades lógicas y de las verdades de otras disciplinas *a priori*, como la matemática, sino, en general, para dar cuenta de la verdad de todos los juicios que tienen validez universal y necesaria, los juicios que en esta investigación denomina «juicios específicos» (Hua XIX, p. 116), pues tienen como sujeto una *especie*, *idea* o *esencia* (εἶδος). Asimismo, al final de esta investigación defiende la existencia de un proceso de *abstracción ideatoria* (p. 226) en el que intuimos las especies o ideas, proceso que en la sexta investigación se revela como un tipo de intuición categorial (pp. 690–693). En este parágrafo examinaremos con más detalle los argumentos a favor de la existencia de objetos universales —de especies, ideas o esencias— que propone Husserl en la segunda investigación y en el siguiente analizaremos el método de la intuición de esencias.

⁶⁹ Husserl utiliza la transliteración del término griego «εἶδος» (pl. «εἶδη») para referirse a lo que en distintos lugares denomina «ideas», «especies» o «esencias». La elección del término griego no puede ser más adecuada, pues es un término que, dependiendo del lugar de la obra de Platón o Aristóteles que analicemos, se traduce más adecuadamente como «idea», «especie» o «esencia».

Comencemos, pues, viendo de qué manera demuestra Husserl la necesidad de aceptar la existencia de los objetos universales. Como hemos adelantado, la estrategia que sigue es similar a la que utiliza para demostrar la existencia de objetos categoriales en general: mostrar que hay elementos significativos en los juicios que no pueden encontrar cumplimiento en la intuición sensible. En el caso de la intuición de esencias esto es aún más obvio que en el caso de las intuiciones categoriales en general. Como señala Husserl (Hua XIX, pp. 115–116), es del todo punto evidente que conceptos como los conceptos de número (por ejemplo, *el* número 2) no hacen referencia a ningún particular individual (*individuelle Einzelheit*), esto es, a ningún *individuo* en sentido estricto, sino a un particular específico (*spezifische Einzelheit*), esto es, a una *especie*. Asimismo, los juicios que tienen estos particulares específicos como sujeto (como, por ejemplo, el juicio «2 es un número par») no pueden alcanzar cumplimiento en ninguna intuición sensible. Ahora bien, puesto que es indudable que estos juicios pueden ser verdaderos —de hecho, son *apodícticamente* verdaderos—, debe haber un tipo de objetos y de estado de cosas que haga a estos juicios verdaderos y, correspondientemente, un tipo de intuición en que se hagan presentes dichos objetos y estados de cosas. Es decir, debe haber objetos universales y una intuición universal que nos dé a dichos objetos.

Pero como señalábamos más arriba, las especies no se restringen al ámbito de la lógica y la matemática, sino que encontramos especies en muchos más ámbitos. De hecho, como indica Husserl (Hua XIX, p. 118–119), todas las *propiedades* o *atributos* que podemos predicar de un determinado objeto tienen un sentido universal, pues lo que se predica de distintos objetos es *siempre lo mismo*. Es decir, el atributo es una *unidad ideal* que constituye el respecto de igualdad o comparación entre distintos objetos (p. 119). Hay, pues, tantos objetos universales o especies como atributos. Así, si dividimos nuestros conceptos en conceptos que nombran un objeto que no puede funcionar como atributo de nada —lo que Aristóteles denominaba «sustancia primera» en las *Categorías* (2a)— y en conceptos que nombran objetos que se pueden atribuir a otros objetos —esto es, el resto de las categorías aristotélicas, incluyendo la sustancia segunda (cf. *Categorías*, 1b–11b)—, habremos dividido nuestros conceptos en conceptos de objetos individuales y objetos específicos o universales (Hua XIX, p. 224).

Husserl es consciente de que tiene que abordar una posible objeción a su identificación de las propiedades con objetos universales, a saber, la objeción de aquellos que argumentan que atribuir *una misma* propiedad a distintos objetos no es más que señalar que distintos objetos son *semejantes* entre sí (Hua XIX, pp. 117–121). De este modo, no es necesario postular ninguna entidad ideal de la que, de alguna manera, participen los distintos objetos, sino que basta con señalar que los objetos son semejantes entre sí. De hecho, lo que consideramos *una* propiedad o *un* atributo es en realidad una *clase de objetos individuales* que se asemejan entre sí. Expresado en términos lógicos: es la *extensión* de una determinada clase lo que delimita una determinada propiedad. A esto responde Husserl con una variante actualizada del venerable argumento platónico de «lo uno sobre lo múltiple» ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$)⁷⁰:

⁷⁰ Fue Aristóteles (*Metafísica*, 990b) quien dio este nombre al célebre argumento a favor de las *ideas* que encontramos en diversos diálogos platónicos (cf. *Fedón*, 66d y ss., 74a–79a, 99e–100d; *Banquete*, 210c–

No podemos designar dos cosas como iguales sin indicar el respecto en que son iguales. Digo el respecto, y en ello está la identidad. Toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas. Y esta especie no es en ambas algo meramente igual; ni puede serlo, pues de otro modo fuera inevitable el más insensato *regressus ad infinitum*. (Hua XIX pp. 117–118 [1982a, p. 300])

Esto es, no puedo explicar la identidad de la especie desde la semejanza de los miembros de una clase porque es la especie la que determina el *criterio de semejanza*. Cuando queremos explicar por qué decimos que dos objetos son semejantes, no tenemos más remedio que acudir a un criterio de semejanza. Así, decimos que A y B se parecen porque ambos *son de tal o cual manera*, y lo que determina *en qué consiste ser de tal o cual manera* es la *especie* o *esencia*. Además, como señala Husserl (Hua XIX, pp. 119–120), la definición de las propiedades por su extensión está condenado al fracaso en la medida en que el número de objetos que puede caer bajo una determinada propiedad es *infinito*. No es la extensión la que determina el alcance de la propiedad, sino el concepto de la propiedad, la especie o esencia, la que determina el alcance de la extensión. Asimismo, no tenemos que atender al conjunto de individuos que caen bajo una determinada propiedad para verificar los juicios específicos, como «El marrón es un color más oscuro que el rosa», «Estar en movimiento es no estar parado» o «Ser soltero es no estar casado», sino que basta con atender a la propiedad *in specie*. Es importante notar que «el momento objetivo individual singular no es todavía el atributo *in specie*. Cuando mentamos lo primero, el momento, tiene la mención el carácter de la mención individual; cuando mentamos lo específico, tiene la mención el carácter de mención específica» (Hua XIX, p. 136 [1982a, p. 313]). Lo que da cumplimiento a los términos universales, por tanto, no es el atributo considerado como momento individual de un individuo, sino considerado *in specie*, lo cual requiere, como veremos en el próximo parágrafo, un proceso de *ideación*.

En cualquier caso, el hecho de que todos los atributos o propiedades son objetos universales se pone de manifiesto en los juicios en que los propios atributos son sujetos de predicación. Todos estos juicios tienen por sujeto una especie, un objeto universal, y, en consecuencia, no pueden ser cumplidos por el objeto de ninguna intuición sensible individual, ni por una multiplicidad finita de objetos individuales, ni tampoco —y a esto dedica Husserl el grueso de la segunda investigación— por el de una intuición individual psicológica, ya se entienda esta como una idea mental abstracta, como pretendía Locke, o como una idea mental concreta que, al ser considerada solo en los respectos relevantes gracias a la abstracción, funciona como representante de todas las ideas similares, como defendían Berkeley y Hume (cf. Hua XIX, pp. 127–217).

Husserl señala que todos los intentos de reducir la universalidad de los conceptos de especie a generalizaciones psicológicas de un tipo u otro no alcanzan a comprender que la universalidad que corresponde a estos conceptos es «una función *lógica* de los

212a; *República*, 507b, 596a; *Parménides*, 132a). Husserl era plenamente consciente del origen platónico del argumento, como demuestra la apropiación que hace en obras posteriores de la expresión «ἐν ἐπὶ πολλῶν» (cf. Hua IX, p. 78; Hua XXXI, p. 78; Hua XLI, p. 147, o EU, pp. 391, 414). Esto no quiere decir, no obstante, que Husserl acepte totalmente la teoría platónica de las ideas. Como veremos a continuación, Husserl siempre rechazó la interpretación «metafísica» de las ideas que las considera como objetos que tienen una existencia completamente «separada» de la conciencia.

predicados», lo cual quiere decir «que se trata de una posibilidad que ha de ser vista intelectivamente *a priori* y que pertenece a las significaciones como unidades específicas, pero no a los actos psicológicos accidentales» (Hua XIX, p. 152 [1982a, p. 326]). Es decir, la *universalidad irrestricta y a priori* de los conceptos de especie es una característica lógica de los mismos radicalmente distinta del carácter restringidamente universal y *a posteriori* de las generalizaciones empíricas, entre las que encontramos las generalizaciones psicológicas.

La única alternativa que contempla Husserl es aceptar la existencia de objetos universales rectamente entendidos, pues solo unos objetos que sean estrictamente universales y cognoscibles *a priori* pueden dar cumplimiento a los juicios cuya validez es indiscutiblemente universal y *a priori*. Con todo, Husserl es consciente de que

las expresiones de *objeto universal*, *representación universal*, evocan recuerdos de viejos errores graves. Pero por mucho que sean los malentendidos que hayan tenido que padecer, es indudable que tiene que haber una interpretación normal que las legitime. Esa interpretación normal no puede enseñárnosla la psicología empírica, sino sólo la apelación al sentido evidente de las proposiciones, que se construyen como representaciones generales y se refieren a objetos universales, como sujetos de sus predicaciones. (Hua XIX, p. 147 [1982a, p. 323])

Los «viejos y graves errores» de los que habla Husserl son los errores que tienen que ver con la «*hipóstasis metafísica* de lo universal» propia del platonismo tradicional (Hua XIX, p. 127), que considera a los objetos universales como una suerte de objetos individuales supranaturales o *metafísicos* que existen en un *τόπος ὑπερὸν ὀράνιον* como el que nos describe —aunque, recordemos, como una *alegoría*— Platón (*Fedro*, 247b–c). Pero Husserl deja claro que los objetos universales no «son objetos que existan, ya que no en una parte del “mundo”, al menos en un *τόπος οὐράνιος* o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica fuera absurda» (Hua XIX, p. 106 [1982a, p. 288]). Ahora bien, esto no quiere decir que los objetos universales no «existan» en absoluto, pues, como se encarga de asegurar Husserl, «los objetos universales existen verdaderamente» (Hua XIX, p. 130 [1982a, p. 309]); lo que quiere decir es que no existen al modo de los objetos individuales, esto es, que no existen en el modo de la *realidad* (*Realität*). Husserl entiende por «real» y «*Realität*» el modo de ser propio de los objetos empíricos individuales, esto es, como la existencia espaciotemporal de los mismos. Los objetos universales no existen en el espacio y en el tiempo, como las cosas de la experiencia. Pero esto no quiere decir que no tengan ningún tipo de existencia o realidad (*Wirklichkeit*). Existen justamente como objetos *ideales*, esto es, como objetos *atemporales* e *inespaciales*, que se caracterizan positivamente por su *universalidad* y por su «*aprioridad*». Además, como todo objeto, los objetos ideales no son seres en sí absolutamente desconectados de la conciencia, sino unidades intencionales constituidas en la conciencia. Husserl, por tanto, siempre dejó claro que, «pese a todas las expresiones platonizantes», nunca debemos considerar los objetos universales o ideales como objetos totalmente «separados», «como si se tratase de un ser-en-sí sin relación con subjetividad alguna» (EU, p. 397).

Pero antes de adentrarnos en la cuestión de la intuición —o, lo que es lo mismo, de la *constitución*— de los objetos universales, detengámonos un poco más en su naturaleza. En la presentación de la versión husserliana del argumento de «lo uno sobre lo múltiple» señalamos de pasada que la especie es lo que *determina* en qué consiste tener tal o cual propiedad o, lo que es lo mismo, *en qué consiste ser tal o cual*. Pero aquello en que consiste ser tal o cual (τὸ τί ἦν εἶναι) es precisamente lo que llamamos «esencia». Las especies o ideas son, por tanto, también *esencias* y, como tales, determinan *cómo tiene que ser algo para ser aquello que es*, esto es, «determinan lo que debe convenir necesariamente a un objeto, si este ha de ser un objeto de tal tipo» (EU, p. 426). Es decir, la idea determina el criterio que debe cumplir algo para caer dentro de una determinada clase de objetos. Así, la especie o esencia, el *eidos*, «triángulo» determina cómo ha de ser un determinado objeto para ser un triángulo: tener una figura cerrada por tres lados que se cortan.

Por tanto, de la mano de la universalidad estricta propia de la *especie* encontramos una *normatividad universal*, esto es, la prescripción de reglas que necesariamente han de cumplir todos los particulares individuales para pertenecer al tipo o clase en cuestión. Las especies o ideas, pues, no solo son lo *común* a una multiplicidad infinita de individuos, sino que son lo que determinan cómo deben ser esos individuos para ser lo que son. Husserl no insiste mucho en este último punto en *Investigaciones lógicas*, pero en obras posteriores esta será una de las características claves de las especies o ideas, que, en consecuencia, se denominarán con más frecuencia *esencias* (*Wesen*) o, adaptando el término griego, *eide*. De hecho, en *Ideas*, Husserl no justifica la existencia de las esencias mediante el argumento de «lo uno sobre lo múltiple», sino apelando a la idea de que a todo ser individual, a todo ser *contingente*, le corresponde una necesidad *a priori*, una esencia que lo determina en su *qué* (Hua III, pp. 12–13). En palabras de Husserl:

Al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y, por tanto, un *eidos* que hay que aprehender en su pureza, y este *eidos* se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad. Un objeto individual no es meramente individual, un «esto ahí», un objeto que sólo se da una vez; sino que tiene, en cuanto que tiene «en sí mismo» tales y cuales propiedades, su tipo propio [seine Eigenart], su dosis de predicados esenciales, que deben convenirle (en cuanto que «algo que es tal y como es en sí mismo») para que puedan convenirle otras propiedades secundarias. (Hua III, pp. 12–13 [1962, p. 19, trad. modificada])

En consecuencia, en *Ideas*, el objeto universal o ideal, el *eidos* o esencia, es definido en primer lugar, no a la manera platónica como lo *común* a varios objetos, sino a la manera aristotélica como «lo que se encuentra en el ser propio de un individuo como su *qué*» (Hua III, p. 13). Pero, como hemos visto, la idea de que el *eidos* determina cómo debe ser algo para ser un individuo de tal o cual tipo o clase, esto es, que podamos decir *que es tal o cual*, está ya contenida en el argumento de «lo uno sobre lo múltiple». En cualquier caso, al insistir en esta característica de los *eide*, en su carácter *esencial*, se pone de manifiesto que lo propio de los objetos universales o ideales no es solo la *universalidad*, sino también la *necesidad*, pues las esencias determinan lo que *necesariamente* ha de ser algo para ser lo que es. Precisamente en esta necesidad se funda el carácter *a priori* de los *eide*: la esencia nos dice *cómo debe ser* algo para ser lo que es *con independencia* de que

sepamos cómo son *de hecho* las cosas. La validez de las leyes de esencia precede a la validez de cualesquiera hechos, pues con independencia de cómo sean de hecho las cosas, las leyes esenciales determinan cómo tienen que ser necesariamente para ser tales o cuales tipos de cosas.

Las verdades universales, en las que simplemente exponemos lo que corresponde a las universalidades puras de esencia, preceden a toda cuestión de hecho y a todas las verdades de hecho. Por eso llamamos a las verdades de esencia *a priori*; esto quiere decir que anteceden en cuanto a su validez a todos los hechos y a todas las constataciones de la experiencia. Toda realidad dada mediante la experiencia y enjuiciada mediante el pensamiento de la experiencia está sujeta, en lo que respecta a la legitimidad de tales juicios, a la norma incondicionada de que debe concordar con las «condiciones *a priori* de la experiencia posible» y del pensamiento posible de la experiencia, esto es, con las condiciones de su posibilidad pura, de su representabilidad y ponibilidad en cuanto objetividades que tienen un sentido idéntico concordante. (EU, p. 427)

Los objetos universales, las esencias, no son, pues, *a priori* porque sean cognoscibles antes de toda experiencia, esto es, no tienen una *prioridad temporal* respecto de los objetos empíricos, sino que son *a priori* porque constituyen la condición de posibilidad de todo objeto de la experiencia, esto es, porque anteceden respecto a su validez a los objetos de la experiencia, en cuanto que determinan el marco en el que estos objetos pueden *ser*. La prioridad de los objetos universales respecto de los objetos individuales es, por tanto, una *prioridad ontológica*. Este es, por lo demás, el único sentido que Husserl reconoce de «*a priori*» (Hua XVII, p. 255, n. 1). En consecuencia, aunque denominemos al conocimiento de las esencias —al que pertenece la lógica— como conocimiento *a priori*, esto no quiere decir que sea un conocimiento que preceda *temporalmente* a la experiencia, sino que se trata de un conocimiento de un objeto que es *ontológicamente previo* a los objetos de la experiencia, en la medida en que constituye las condiciones de posibilidad de dichos objetos. De hecho, como veremos a continuación, el conocimiento de las esencias, la intuición de esencias, como toda intuición categorial, depende de la intuición sensible, de la experiencia. En este sentido, la intuición de esencias es necesariamente *posterior* a la intuición sensible, pues se levanta necesariamente sobre esta. Por tanto, aunque hay una prioridad de las esencias respecto de los hechos en el *orden del ser*, hay una prioridad de los hechos respecto a las esencias en el *orden del conocer*.

Ahora bien, la prioridad ontológica lleva consigo una *prioridad epistemológica*, esto es, una prioridad en la *fundamentación del conocimiento*, ya que, si conocemos las leyes esenciales de una región particular de objetos, conocemos *eo ipso* las posibilidades puras en las que pueden existir y desenvolverse los objetos de esa región y, en consecuencia, conocemos el marco en el que necesariamente se inscribirán las leyes que rigen las *relaciones de hecho* entre los objetos de dicha región. Por este motivo sostiene Husserl que las ciencias eidéticas son el fundamento de las ciencias empíricas. «Podemos expresar esto también así: *toda ciencia de hechos* (ciencia empírica) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas*» (Hua III, p. 23 [1962, p. 30]). O, dicho de otro modo: «la ciencia de las posibilidades puras es anterior “en sí” a las de las realidades y quien únicamente la hace posible en cuanto ciencia» (Hua I, p. 106 [1986, p. 128]).

Pero el conocimiento de las esencias puras, de los *eide*, no solo es un conocimiento ontológicamente prioritario al conocimiento de los hechos, sino que es, además, el más alto grado de conocimiento, «la meta última de la actividad cognoscitiva» (EU, p. 384)⁷¹, pues en él encuentra su cumplimiento último el interés objetivador, esto es, *unificador*, de la conciencia. Las esencias no solo determinan las posibilidades de ser de todo objeto, sino que constituyen también la más perfecta unidad a la que puede aspirar la conciencia: si los objetos sensibles son unidades intencionales *individuales* que resultan de la unificación en la aprehensión de una determinada multiplicidad de contenidos inmanentes a la conciencia, las esencias u objetos ideales son unidades intencionales *universales* que resultan de la unificación en la variación eidética de una multiplicidad de posibles objetos intencionales.

Antes de detenernos a analizar cómo se constituye ese objeto intencional superior que es el *eidos*, hemos de señalar una importante distinción que Husserl introduce en relación con las esencias y, en consecuencia, con las diversas ciencias eidéticas: la distinción que establece entre ciencias u ontologías regionales o materiales y la ciencia eidética u ontología formal. Las ontologías regionales son aquellas que estudian las esencias puras correspondientes a las distintas regiones materiales de objetos. Así habría una ontología de la cosa física, una ontología de los objetos de la cultura, una ontología de las cosas animadas, etc. Estas regiones de objetos se diferencian entre sí precisamente por ciertas características esenciales materiales que exigen modos de análisis totalmente distintos. La ontología formal, en cambio, no estudia una determinada región de objetos, sino que estudia las características esenciales que corresponden a todo objeto en cuanto tal. A la ontología formal no le interesa cuáles son las leyes que determinan las posibilidades de ser de un determinado tipo de entes, sino que estudian las posibilidades de ser que le corresponden a cualquier objeto, con independencia del tipo de cosa que sea. Esto es, la ontología formal no estudia qué propiedades esenciales corresponde a tal o cual tipo de objeto, qué relaciones son válidas en tal o cual región de entes, cómo se ordena jerárquicamente un determinado género de cosas, sino que estudia qué leyes rigen a «los objetos en general», a «las propiedades en general» o a «las relaciones en general».

Conceptos como *algo*, *uno*, *objeto*, *propiedad*, *relación*, *enlace*, *pluralidad*, *número*, *orden*, *número ordinal*, *todo*, *parte*, *magnitud*, etc., tienen un carácter radicalmente diferente de los conceptos de *casa*, *árbol*, *color*, *sonido*, *espacio*, *sensación*, *sentimiento*, los cuales expresan un contenido material. Los primeros se agrupan alrededor de la idea vacía de algo o de objeto en general, estando enlazados con este algo u objeto mediante los axiomas ontológicos formales; en cambio, los últimos se ordenan en torno a diferentes géneros supremos de cosas (*categorías materiales*) en las cuales arraigan *ontologías materiales*. Esta división cardinal entre la esfera de las esencias «formales» y «materiales» es lo que sirve de base a la auténtica diferencia entre *disciplinas* (o *leyes y necesidades*) *analíticas-a priori* y *sintéticas-a priori*. (Hua XIX, p. 256 [1982a, p. 405, trad. modificada])

⁷¹ El conocimiento eidético es el más alto grado de conocimiento dentro de la actitud «ingenua» o «natural». Exploraremos la diferencia entre la actitud natural y la actitud fenomenológica en el siguiente capítulo (cf. *infra*, § 17).

Como vemos, Husserl recupera la distinción kantiana entre juicios analíticos y juicios sintéticos *a priori*, pero la dota de un sentido distinto⁷². Husserl acepta la crítica de Brentano a la concepción kantiana de lo *a priori* (cf. *supra*, p. 38, n. 19) y considera, igual que su mentor, que todo juicio *a priori* es un juicio cuya validez se deriva exclusivamente de los conceptos mismos. Ahora bien, a diferencia de Brentano, para Husserl, las verdades que se derivan de los conceptos tienen su fundamento último en las *esencias* que corresponden a esos conceptos, esencias que son percibidas en la intuición de esencias. Además, Husserl reintroduce dentro de los juicios *a priori* la distinción entre analíticos y sintéticos, aunque la dota de un contenido distinto que Kant: son *analíticos* los juicios que se basan en conceptos puramente *formales*, mientras que son *sintéticos a priori* los juicios que se basan en conceptos que tienen un *contenido material*. Por eso, Husserl considera, *contra* Kant, que la aritmética, al igual que la lógica, es un claro ejemplo de disciplina *analítica*.

Ahora ya estamos en situación para responder a la pregunta que dio lugar a las *Investigaciones lógicas*: la pregunta por la naturaleza del conocimiento lógico. En efecto, la lógica no es, en el fondo, más que el estudio de las leyes de los conceptos formales. El conocimiento, esto es, la *intuición* en la que estos tienen su origen es precisamente la intuición de esencias formales, un tipo de intuición categorial de orden superior en el que mediante un proceso de formalización alcanzamos las esencias formales puras que constituyen el armazón esencial de cualquier objeto, propiedad, relación, etc., con independencia de la región ontológica a la que pertenezcan. Para responder a la pregunta fundamental de las *Investigaciones lógicas* tenemos que analizar ese peculiar tipo de intuición en la que se dan esos objetos intencionales superiores, las esencias, y, más en concreto, las esencias formales puras.

§ 13. El método de la intuición de esencias: la libre variación en la fantasía

Pasemos, pues, a la intuición de esencias o, como la llama Husserl en las *Investigaciones lógicas*, a la abstracción ideatoria o ideación⁷³. Lo primero que llama la atención es que, a pesar de que en la segunda investigación la abstracción ideatoria se presenta como la única alternativa viable a la abstracción psicologista de los empiristas ingleses, Husserl no aclara en qué consiste este especial acto de abstracción ideatoria. En el único pasaje en el que se detiene un poco más sobre la abstracción ideatoria (Hua XIX, pp. 225–226), lo único que nos dice es que se trata de una abstracción de índole peculiar, distinta de la mera abstracción psicológica de la que hablan los empiristas, y que gracias a ella tenemos una *intuición directa* de la propiedad *in specie*, de la idea. Esta falta de una descripción detallada de la abstracción ideatoria en la segunda investigación, junto con

⁷² Para una exposición detallada de la crítica de Husserl a la manera como Kant distingue entre juicios analíticos y sintéticos *a priori*, cf. Kern (1964, pp. 58–62).

⁷³ El término «intuición de esencias» (*Wesenserschauung*) solo aparece en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (Hua XIX, pp. 23, 412, 455, 456, 765). En la primera edición Husserl se refiere a la misma como «ideación» (Hua XIXⁱ, p. 108, 249, 382, 412, 698) o, también, «abstracción ideatoria o generalizadora» (Hua XIXⁱ, p. 226, 431, 451, 635, 712), y, en una ocasión, como «intuición universal» (Hua XIXⁱ, p. 690).

la mención de una aprehensión *directa* de la idea, puede llevarnos a pensar que la intuición de esencias es una suerte de visión suprasensible que nos permite el acceso directo a una suerte de mundo de las ideas platónico.

Sin embargo, como hemos visto, Husserl rechaza expresamente esta interpretación platónica de las ideas. La abstracción ideatoria o intuición de esencias, por tanto, no puede ser un tipo de visión directa de un reino suprasensible. Que la intuición de esencias no es, en realidad, una visión «directa» de nada queda claro en la sexta investigación, donde la intuición de esencias es presentada como un tipo de intuición categorial, que, como ya sabemos, es un particular tipo de síntesis que constituye un nuevo tipo de objetividad y que necesariamente descansa en la intuición sensible. Aunque aquí Husserl tampoco se detiene demasiado en describir el proceso de la abstracción ideatoria, este ya no aparece como una suerte de visión «directa» que recae sobre un objeto independiente de toda intuición del mismo, sino como un proceso de síntesis categorial que hace pie en una multiplicidad de abstracciones individuales o empíricas. Así, leemos:

Sobre la base de intuiciones primarias entra en juego la abstracción y surge un nuevo carácter categorial de acto, en el que aparece una nueva especie de objetividad, la cual sólo puede aparecer [...] en tales actos fundados. Naturalmente, no me refiero a la abstracción en el mero sentido de destacar un momento no-independiente en un objeto sensible, sino a la abstracción ideatoria, en la cual se presenta a la conciencia, llega a *presencia actual*, en lugar del momento no-independiente, su «idea», su universal. Es necesario dar por supuesto este acto para que pueda estar delante de nuestros ojos y frente a la multitud de los distintos momentos de una y la misma especie, esa especie *misma* y, precisamente, como *una y la misma*. Pues llevando a cabo repetidas veces este acto, sobre la base de varias intuiciones individuales, adquirimos conciencia de la identidad del universal, y esto, como es notorio, en un acto superior de identificación que sintetiza todos los actos aislados de abstracción. Por medio de estos actos de abstracción brotan para nosotros, además, entrelazados con nuevas formas de acto, los actos de determinación universal, es decir, actos de determinación de objetos *en general* en cuanto que subordinados a ciertas especies [...]. Está bien justificado aquí, ciertamente, el hablar de la *intuición*, y, más concretamente, de la *percepción de lo universal*. (Hua XIX, pp. 690–691 [1982a, p. 716, trad. modificada])

Como vemos, la intuición de esencias aparece como un tipo de intuición categorial y, en consecuencia, como un acto en el que se realiza una síntesis explícita de una coincidencia sensible previa, en este caso la coincidencia de los distintos momentos sensibles abstraídos individualmente. Como particularidad de este tipo de intuición categorial señala Husserl que, frente al resto de actos categoriales, las objetividades sensibles sobre las que se levantan los actos de síntesis categorial universal no forman parte, ni siquiera de manera concomitante, de la objetividad categorial resultante (Hua XIX, p. 690). Esto es, el objeto de la intuición de esencias, el *eidos*, no es una articulación categorial del objeto sensible, sino un objeto *puramente* categorial. En la intuición categorial se constituye, por tanto, una objetividad *purificada* de todo elemento sensible. Como veremos a continuación, precisamente gracias a esta «pureza» el objeto de la ideación, la esencia, es absolutamente universal y necesario.

Pero para encontrar una descripción detallada de este proceso de síntesis categorial en que consiste la intuición de esencias tendemos que acudir a obras posteriores a las *Investigaciones lógicas*. Nos centraremos en lo que sigue en la descripción de la intuición de esencias que encontramos en *Experiencia y juicio*, descripción que podemos considerar como la más acabada de la obra de Husserl, pues en ella se recogen de una manera coherente diversos análisis esparcidos en distintos cursos y manuscritos⁷⁴. Aquí encontramos una minuciosa descripción de este complejo proceso que parte de las síntesis pasivas sensibles de coincidencia de lo semejante con lo semejante para, pasando por las generalidades empíricas o *tipos*, llegar a las universalidades de esencia (*Wesensallgemeinheiten*).

Cuando Husserl profundiza en el análisis de la intuición de esencias, llega a la conclusión de que tiene que introducir un elemento intermedio entre los objetos individuales empíricos y los objetos universales puros. Este elemento intermedio es lo que denomina «concepto empírico» o «tipo» (*Typus*), que se caracteriza por tener un carácter restringidamente universal, esto es, por ser una *universalidad empírica*. Las universalidades empíricas tienen su origen en lo que Husserl denomina la «tipicidad» (*Typik*) de la experiencia. De acuerdo con el análisis de *Experiencia y juicio*, nuestra experiencia sensible es necesariamente una experiencia «tipificada». Esto quiere decir que en la experiencia sensible experimentamos los objetos como tipos, esto es, como algo que, siendo individual, nos recuerda, no obstante, a objetos iguales o semejantes. «La mesa es caracterizada como algo reconocido y, sin embargo, nuevo. Lo experimentado como algo nuevo individual es conocido en primer lugar según lo que hemos percibido antes de manera auténtica» (EU, p. 399). Y gracias a esta asociación de lo nuevo con lo que ya hemos experimentado previamente podemos a la vez prever qué podemos esperar de este objeto que percibimos. «Lo experimentado de manera típica tiene, no obstante, también un horizonte de experiencia posible con las correspondientes predelineaciones de familiaridad, es decir, una tipicidad de las características que todavía no han sido experimentadas, pero que son esperadas: si vemos un perro, prevemos inmediatamente sus modos de comportamiento, su manera de comer, de jugar, de correr, de saltar, etc.» (*ibid.*). Esta tipicidad la experimentamos en la propia percepción sensible. Es decir, no se trata de un reconocer y un prever conceptual, sino de un prever y un reconocer puramente sensible. El objeto sensible remite, gracias a las síntesis pasivas de coincidencia, a objetos anteriores que eran similares y a posibilidades futuras que también corresponden a esos objetos anteriores similares.

⁷⁴ El texto de *Experiencia y juicio* sobre la intuición de esencias es una reelaboración que Landgrebe realizó de la exposición que ofreció Husserl de la misma en su curso sobre *Psicología fenomenológica* del semestre de verano de 1925, publicado en el volumen IX de la *Husserliana*, sirviéndose de otros textos no publicados en vida de Husserl, algunos de los cuales han sido recientemente publicados en el volumen XLI de la *Husserliana*. Así, por ejemplo, podemos ver que gran parte del capítulo dedicado a la intuición de esencias en *Experiencia y juicio* (EU, pp. 409–443) es una reelaboración y ampliación del párrafo noveno del curso de *Psicología fenomenológica* (Hua IX, pp. 72–87) —pueden consultarse los paralelismos entre ambos en Hua IX, pp. 648–649—, o que el § 83 de *Experiencia y juicio* (EU, pp. 298–403) es prácticamente idéntico al documento número 20 del volumen XLI de *Husserliana* (Hua XLI, pp. 244–251).

Estas remisiones sensibles que conforman los tipos de la experiencia no constituyen todavía objetos categoriales, conceptos. Ahora bien, «toda cosa aprehendida típicamente puede guiarnos hacia el *concepto universal del tipo*» (EU, p. 399). Esto es, podemos pasar de la tipicidad de la experiencia al concepto empírico o tipo propiamente dicho mediante la aprehensión categorial de la misma. Esta aprehensión categorial, como ya establecieron las *Investigaciones lógicas*, consiste en una síntesis *activa* que recae sobre las síntesis *pasivas* de coincidencia sensible, ligándolas de manera explícita para dar lugar a un nuevo objeto, que ya no es un objeto individual, sino un objeto general o universal. La tipicidad empírica «nos aparece ahora como una *nueva objetividad*, como una objetividad del entendimiento, *que surge de las fuentes originarias de la actividad*, aunque obviamente sobre la base de la sensibilidad; puesto que es necesaria la actividad de recorrer, de captar lo individual, de llevar a coincidencia, para que lo general pueda ser constituido en absoluto y posteriormente llegar a ser objeto temático» (p. 392).

De este modo surge la primera clase de objeto categorial de carácter general o universal: el tipo. Sin embargo, se trata aquí de una universalidad empírica, puesto que no es más que la aprehensión categorial explícita de la tipicidad empírica surgida como consecuencia de la síntesis pasiva de un determinado número de objetos similares que he percibido en mi experiencia. «Esto es, un individuo dado de manera contingente fue el punto de partida de la construcción del concepto, y esta nos condujo de manera contingente sobre las igualdades y semejanzas igualmente contingentes, ya que el punto de partida de la comparación era uno dado de manera contingente, uno dado en la experiencia fáctica» (EU, p. 409). De aquí concluye Husserl que, dado que el concepto del tipo se ha formado a partir de lo que *de hecho* ha aparecido como similar en la experiencia y, en consecuencia, tiene un fundamento *contingente*, su aplicación no es absolutamente universal y necesaria, ya que la experiencia no puede garantizar por sí misma que los futuros objetos que percibamos del mismo tipo vayan a encajar en el patrón que han seguido hasta ahora. Así pues, los tipos o especies empíricas, debido a su origen *a posteriori*, tienen una universalidad limitada y contingente.

El concepto opuesto a esta contingencia es la *necesidad a priori*. Debemos mostrar cómo frente a aquellos conceptos empíricos pueden construirse conceptos puros, cuya construcción no sea, pues, dependiente de la contingencia del punto de partida dado fácticamente y de su horizonte empírico, conceptos puros que abarquen una extensión abierta no, por así decirlo, *ex post facto*, sino justamente *ex ante: a priori*. Este abarcar de antemano quiere decir que los conceptos puros deben estar en situación de prescribir reglas a todos los particulares empíricos. (EU, pp. 409–410)

Esto es, frente a los conceptos empíricos, contingentes y *a posteriori*, encontramos los conceptos o esencias *puras*, que son, nos dice Husserl, *necesarios* y *a priori*. Además, este conocimiento de la necesidad *a priori* en la que «el no ser está absolutamente excluido» está revestido de una especial «certeza absoluta, apodíctica» (EU, p. 371). La certeza o evidencia apodíctica es, pues, el correlato subjetivo de la necesidad objetiva y, por tanto, todo conocimiento de esencias es un conocimiento apodíctico⁷⁵. Para alcanzar estos

⁷⁵ Aquí Husserl parece corregir la posición de *Ideas*, donde, en algunos pasajes, parecía dar a entender que el conocimiento de las esencias «trascendentes», en contraposición al conocimiento de esencias

conceptos o esencias puras es necesario «purificar» los conceptos empíricos mediante el método de la libre variación en la fantasía (cf. EU, p. 410–420). Este método consiste en tomar un ejemplar de un determinado concepto y someterlo en la fantasía a una variación libre hasta dar con los límites irrebasables de toda variación posible, esto es, los límites más allá de los cuales aquellos que nos representamos en la fantasía dejaría de ser lo que es. Para ello es necesario «desconectar la tesis de posición» del objeto que estamos considerando —ya se trate de un objeto percibido, imaginado o recordado— y así tornarlo en un mero «*fictum*» que pueda variar libremente. Esto es, «la experiencia fáctica solo me da un *punto de partida*, un *ejemplar* que someto al estilo de la libre fantasía sin utilizarla por lo demás en su validez» (Hua IX, p. 71). Esta desconexión de la validez es importante, pues solo así será posible ir más allá de las *semejanzas* o coincidencias *fácticas* de los diversos objetos de un mismo tipo y alcanzar *identidades* o coincidencias *necesarias*, esto es, lo absolutamente *invariante*, lo absolutamente *ἐν ἐπὶ πολλῶν*, que debe estar en todos los ejemplares de un tipo para que puedan considerarse justamente ejemplares de dicho tipo, esto es, para que puedan *ser* la clase de cosa que son. Esto solo puede alcanzarse si, en lugar de restringirnos a las coincidencias que empíricamente se han ido constituyendo en la tipicidad de la experiencia, sometemos el ejemplar que hemos tomado como punto de partida a una variación completamente libre, esto es, si variamos el ejemplar al libre arbitrio.

«inmanentes», no es adecuado o apodíctico. Así, leemos, por ejemplo, que «esta intuición *que da* la esencia —eventualmente *de manera originaria*— puede ser *adecuada*, como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia “sonido”; pero puede ser también más o menos imperfecta, “inadecuada”. Y aclara que «es inherente a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo *puedan* darse “*por un lado*”, o por varios lados sucesivamente, pero nunca “por todos los lados” [...]. Esto vale para toda esencia referente a *cosas*, y, en concreto, según todos los componentes esenciales de la extensión, esto es, de la materialidad; más aún, si lo consideramos más exactamente (los análisis ulteriores lo harán evidente así), esto vale para *todas las realidades en sentido estricto* [*für alle Realitäten*]» (Hua III, pp. 13–14 [1962, p. 20, trad. modificada]). Y lo mismo defiende al final del libro, cuando recuerda «que la esencia “cosa” está dada sin duda originariamente, pero que esta manera de darse no puede ser en principio adecuada» (Hua III, p. 345 [1962, p. 356]).

Sin embargo, en otro pasaje de *Ideas* (Hua III, p. 331), Husserl señala que la Idea de la infinitud motivada en que consiste la cosa en cuanto sistema infinito de apariencias nunca intuible en su totalidad, sí se da con «intelección» (*Einsicht*), esto es, de manera *apodíctica*; y, en otro lugar, afirma explícitamente que esta «Idea» en que consiste la cosa se da «con evidencia y adecuadamente» (Hua III, p. 347). Ciertamente, la Idea «cosa» no es la esencia de la cosa, pero que la cosa sea *esencialmente* una Idea sí es, indudablemente, *parte de la esencia* de la cosa. Y si se da de manera adecuada y apodíctica *que la cosa es necesariamente una Idea*, entonces lo que se da de manera adecuada y apodíctica es *la esencia de la cosa*. Esta interpretación es confirmada por el propio Husserl en el intento de reelaboración de la sexta investigación, redactado meses después de que se publicaran las *Ideas* (cf. Melle, 2002a). Allí sostiene Husserl que «la esencia de una realidad material es algo perfectamente inteligible», y aclara que esto quiere decir que «la objetividad está dada de tal manera que no es concebible un modo de darse más perfecto y que toda negación está excluida» (Hua XX/1, p. 262), que es, precisamente, la definición de «apodíctico» (EU, p. 370) y una de las definiciones de «adecuado» (Hua III, p. 137).

En cualquier caso, con independencia de cómo entendamos la posición de *Ideas* respecto del conocimiento de esencias trascendentes, del análisis maduro de la variación eidética se deriva indudablemente que *todo* conocimiento de esencias puras, sean estas inmanentes, sean trascendentes, es un conocimiento *apodíctico*.

Generamos así variantes libremente arbitrarias [*frei willkürlich*], las cuales aparecen precisamente, al igual que el entero proceso de variación mismo, en el modo de vivencia subjetivo de lo «arbitrario» [*beliebig*]. Se muestra entonces que una unidad atraviesa esta multiplicidad de conformaciones, que, en tales variaciones libres de un ejemplar, p. ej., de una cosa, permanece contenido algo invariante en cuanto que forma universal necesaria sin la cual sería absolutamente impensable una cosa de la clase de cosa que estamos considerando. En el ejercicio de la variación libre, y en la medida en que lo que se diferencia de las variantes es indiferente, se destaca, como un contenido absolutamente idéntico, un *qué* invariable, en el cual coinciden todas las variantes: una esencia universal. (EU, p. 411)

La libre variación es fundamental para alcanzar la esencia *pura* o *eidos*, pues «solo a través de ella se da lo que denominamos una multiplicidad “infinitamente abierta”» (EU, p. 413). Esto es, solo gracias a la libre variación podemos ir más allá de las coincidencias que hemos experimentado *de hecho* en nuestra experiencia un número finito de veces —que son las que dan lugar a los tipos empíricos— para alcanzar las coincidencias que deben compartir *cualesquiera* objetos de tal o cual tipo, esto es, para alcanzar lo que *necesariamente* ha de compartir los potencialmente infinitos objetos, presentes, pasados y futuros, que hayan de pertenecer a la clase de objetos en cuestión. Así, por ejemplo, si queremos alcanzar la esencia *pura* de la triangularidad, debemos tomar un triángulo cualquiera, percibido o imaginado, y someterlo a libre variación en la fantasía para ver hasta dónde podemos modificarlo sin que deje de ser un triángulo. Si realizamos este ejercicio, comprobaremos que podemos imaginar triángulos más grandes o más pequeños, triángulos de tal o de cual color, triángulos hechos de tal o cual material, etc. Lo que no podemos es imaginar un triángulo que no tenga tres lados o que no tenga tres ángulos. Es decir, si variamos el número de lados del triángulo o el número de ángulos, lo imaginado dejará de ser un triángulo. De este modo, nos daremos cuenta de que lo que comparten todos los triángulos reales o posibles, la «coincidencia solapadora» (*überschiebende Deckung*) (pp. 418–419) que se da en todos los triángulos, esto es, lo que *deben compartir* cualesquiera otros triángulos para poder ser considerado triángulos, son los tres lados rectos que se cruzan formando tres ángulos y delimitando una determinada figura.

Es importante notar que Husserl señala que «la necesidad apriórica, la necesidad denominada *apodíctica* en sentido específico», que «aparece de manera pura justo cuando todas las posiciones de experiencia son desconectadas», «lleva consigo [...] la inconcebibilidad de lo contrario. Todo *a priori*, toda ley esencial ofrece la negación de un contrasentido [...]. El pensamiento negativo es una imposibilidad dada *a priori*, lo que quiere decir tanto como un “no” dado *a priori* él mismo de manera absoluta, un “no por principio”» (Hua XXXV, p. 245). Y precisamente esta imposibilidad dada *a priori* es, aclara Husserl, «el carácter de lo apodíctico» (*ibid.*, n. 2)⁷⁶. Esto es, toda ley esencial es, al

⁷⁶ Algo similar encontramos en las *Meditaciones cartesianas*, donde leemos que «una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no solo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable. (Hua I, p. 56 [1985, p. 57]). Y algo parecido encontramos también en uno de sus últimos manuscritos, donde define la apodicticidad como el resultado de una suerte de reducción al

mismo tiempo, la constatación de una imposibilidad por principio, de una imposibilidad *a priori*. De hecho, justamente en este «*por principio no poder ser*» reside el carácter *apodíctico* de las leyes de esencia. Es difícil no acordarse aquí de la concepción brentaniana de los juicios apodícticos como juicios esencialmente negativos que constatan, justamente, una imposibilidad que tiene su origen en los conceptos y que es, por tanto, *a priori* (cf. *supra*, § 2).

No obstante, Husserl, siendo más fiel al intuicionismo de Brentano que el propio Brentano, entiende que esta constatación de una imposibilidad debe fundamentarse necesariamente en la *intuición de algo*, en este caso, en la intuición de un estado de cosas necesario, de un *eidos*. Aunque no se trata, como ya sabemos, de una intuición simple que nos dé acceso a una suerte de «reino de las esencias», sino de una clase especial de intuición categorial que, como toda intuición categorial, se levanta sobre la previa coincidencia o cubrimiento de intuiciones sensibles particulares, intuiciones que, en este caso, son libremente realizadas en la fantasía para garantizar así la universalidad y necesidad estricta. Así pues, Husserl siempre se mantuvo fiel a la idea que ya presentó escuetamente en las *Investigaciones lógicas* de que el conocimiento de esencias descansa necesariamente en «una intuición compleja de la coincidencia activamente comparativa de la congruencia» (EU, p. 421).

Asimismo, Husserl tampoco abandona la idea de que *intuir es constituir* y de que, en consecuencia, la esencia pura o *eidos*, el objeto intencional de la intuición de esencias, es un *resultado* o *producto* de la propia intuición de esencias, esto es, del proceso de la libre variación en la fantasía. La esencia, nos dice Husserl, «remite esencialmente, como todas las objetividades del entendimiento, a los *procesos de la espontaneidad creadora* que le corresponden correlativamente, y en los cuales viene a darse originariamente. El *ser de lo universal* en sus distintos grados es esencialmente un *ser-constituido* en aquellos procesos» (EU, p. 397). Por tanto, también el carácter universal y necesario del conocimiento de esencias tiene su *origen* en la particular estructura de la intuición de esencias, en concreto, en la particular *libertad* con la que se practica la variación de los ejemplos cuyas coincidencias se sintetizan para constituir los *eide*. Su carácter constituido, sin embargo, no afecta, según Husserl, a su carácter *a priori* y a su universalidad.

Aunque las legalidades de esencia son para mí, el ego, exclusivamente unidades intencionales, como los objetos de la experiencia, son para mí, sin embargo, unidades intencionales que puedo siempre y libremente volver a tener dadas como productos que son absolutamente los mismos, y que no son cancelables mediante ninguna producción futura, son unidades intencionales eternamente producibles *a priori*, son *aeternae veritates*. (Hua XXXV, p. 252)

Así pues, el hecho de ser un producto intencional, un producto de la libre variación, no es óbice para su carácter «eterno», esto es, *a priori* y universal. De hecho, cuanto mayor

absurdo: «Una evidencia es [...] “apodíctica” si está establecida por la intelección de que [...] la suposición del no-ser [de lo entendido] en su cumplimiento posible lleva al ser [de lo entendido] y, por lo tanto, a la intelección de la imposibilidad del no-ser, es decir, a la intelección de la negación de su posibilidad» (citado en Schmid, 2001, p. 225).

sea la libertad con la que practiquemos la variación mayor será la universalidad de las esencias correspondientes. Las esencias y leyes esenciales más universales de todas serán aquellas a las que lleguemos realizando una variación en la fantasía totalmente libre, esto es, una variación cuyo límite no sea la pertenencia de un objeto a una determinada *clase de objetos*, sino que el objeto fantaseado pueda seguir siendo considerado un *objeto en general*. Esto es, las esencias más universales las alcanzaremos con la variación cuyo límite no sea poder seguir considerando a lo representado en la fantasía como *siendo tal o cual*, sino que podamos seguir diciendo del objeto que *es*, con independencia de qué y cómo sea. Es precisamente mediante la práctica de esta libérrima variación como, según Husserl, llegaríamos a leyes tan absolutamente universales como es el principio de no contradicción. En efecto, si nos representamos un objeto cualquiera y realizamos en nuestra imaginación cualquier variación que se nos ocurra, llegaremos a imaginar toda clase posible de objetos con toda clase posible de propiedades; lo que no llegaremos a imaginar nunca, por imposible, es un objeto que tenga una propiedad y su contraria a la vez y en el mismo sentido, sea cual sea el objeto y la propiedad que imaginemos. De este ejercicio de libérrima variación en la fantasía podemos concluir, pues, que es una ley esencial que corresponde a todo objeto en general el no poder tener una propiedad y su contraria.

La ciencia eidética que, practicando esta libérrima variación, se encarga de desentrañar todas las leyes *a priori* que regulan a los objetos en general y, por tanto, a las propiedades en general, a las relaciones en general, etc., esto es, la ciencia eidética que se encarga de descubrir «las *leyes ideales* que regulan la conexión de estas posibilidades e imposibilidades [que] conciernen a las *formas categoriales in specie*, o sea, a las categorías en sentido objetivo» (Hua XIX, p. 717 [1982a, p. 736]), es precisamente la *lógica*. Con esto podemos dar por contestada la pregunta que guiaba las *Investigaciones lógicas*, la *pregunta por la naturaleza del conocimiento lógico*, y podemos dar por cerrada la exposición de la idea husserliana de conocimiento. Como vemos, el conocimiento, desde su forma más básica a su forma más compleja, se identifica con la intuición, con el darse en persona de la cosa conocida. Pero este darse la cosa misma es a la vez una constitución de la cosa misma, ya sea una constitución sensible pasiva o una constitución categorial activa. En cualquiera de los casos, el objeto de conocimiento, que aparece en la percepción como él mismo, viene a darse a la conciencia mediante un proceso constitutivo que es llevado a cabo por la propia conciencia. Son los actos de aprehensión simples y los actos de síntesis categorial los que constituyen los objetos de la percepción sensible y los objetos de la percepción categorial respectivamente, siendo la intuición de esencias la que constituye los objetos categoriales más elevados, las esencias, que son, además de unidades intencionales absolutamente universales y necesarias, las formas *a priori* de toda experiencia posible.

Ahora bien, si las esencias son objetos categoriales y, como tales, el resultado de síntesis activas que toman como base unidades de coincidencias pasivas previas, ¿cómo es posible que sean, a la vez, la *forma a priori* de toda experiencia? ¿Cómo es posible que el *último objeto constituido* —pues su constitución supone la constitución de los demás objetos sensibles y categoriales— sea a la vez *lo que regula a priori la forma que*

necesariamente ha de tener todo objeto? Además, por mucha *universalidad y necesidad* que atribuyamos a estos objetos, si estas son el producto de ciertos actos de conciencia, que, como tales, no son ni universales ni necesarios, ¿no supone esto una caída en el psicologismo? En el siguiente párrafo veremos cómo Husserl responde a estas preguntas y de qué manera trata de evitar recaer, en los últimos compases de las *Investigaciones lógicas*, en el psicologismo que tan duramente criticó en los *Prolegómenos* a las mismas.

§ 14. La naturaleza de las leyes lógicas y el problema del psicologismo

Husserl, en el prólogo a la segunda edición de la sexta investigación (Hua XIX, pp. 534–535), califica como «grotesco» el reproche que le lanzaron de haber recaído al final de las *Investigaciones* en el mismo psicologismo al que dirigió sus críticas al inicio de las mismas⁷⁷, y sitúa la causa de este malentendido en la falta de comprensión de su capítulo «Las leyes apriorísticas del pensamiento propio e impropio». Sin embargo, él mismo reconoce en obras posteriores (cf. Hua XVII, pp. 257–262) que la superación completa del psicologismo requiere de la consideración *trascendental*, consideración que falta en las *Investigaciones lógicas*. Como veremos a continuación, aunque Husserl se desmarca claramente del psicologismo y, en general, del antropologismo en el capítulo sobre las leyes *a priori* del pensamiento propio, su identificación de las leyes lógicas con leyes, aunque sean *a priori*, de la *conciencia* hace que el reproche de psicologismo a las *Investigaciones lógicas* no esté totalmente injustificado. Veamos esto.

En primer lugar, la identificación de las leyes lógicas con leyes de la conciencia, en concreto con las «leyes del pensamiento propio» es una consecuencia necesaria de su teoría del conocimiento. Como hemos visto, Husserl considera que los objetos y los estados de cosas lógicos —esto es, las *leyes lógicas*— son el resultado de unos peculiares actos de síntesis categorial que presuponen las síntesis sensibles pasivas. Ahora bien, como también se encarga de subrayar Husserl, las leyes lógicas regulan *a priori* la posibilidad de toda experiencia. Por tanto, también los objetos de la experiencia sensible están sometidos a estas leyes. ¿Pero cómo pueden estos estar sometidos a unas leyes que solo *surgen para la conciencia* a partir de la propia experiencia sensible? La respuesta es que, aunque las leyes lógicas solo aparecen a la conciencia como *objeto* gracias al proceso de síntesis característico de la intuición categorial, su validez es previa a la constitución de las objetividades categoriales puras. Las leyes lógicas regulan las *formas categoriales* que el entendimiento impone a los objetos de la sensibilidad. Esto es, las leyes lógicas determinan los límites de la «unificación y formación categorial» de la experiencia, así como «*qué variaciones de una forma categorial cualquiera dada son posibles, supuesta la identidad de la materia, de una materia determinada cualquiera*; delimitan la multiplicidad idealmente circunscrita de nuevas ordenaciones y transformaciones de las formas categoriales sobre la base de una materia que permanece *idéntica*» (Hua XIX, pp. 717–718 [1982a, p. 736, trad. modificada]). En definitiva, las leyes de la lógica son las leyes que

⁷⁷ Kusch (1994, p. 75) ha recogido todas las obras publicadas en los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones* en las que se lanza este reproche a Husserl.

regulan la formación de objetividades categoriales por la conciencia. Estas leyes se *objetivan* en el proceso de la intuición de esencias, dando lugar a los objetos y estados de cosas ideales. Pero estos estados de cosas lógicos no son más que el correlato *objetivo* de las leyes *subjetivas* de la conciencia, o, más exactamente, del entendimiento, esto es, de los actos categoriales de la conciencia.

Podemos decir: *las condiciones ideales de la posibilidad de una intuición categorial en general son correlativamente las condiciones de la posibilidad de los objetos de la intuición categorial*, y de la posibilidad de los objetos categoriales en general. La posibilidad de una objetividad formada categorialmente de esta o aquella manera está en correlación esencial con la posibilidad de que una intuición categorial [...] ponga delante de nuestros ojos en un modo plenamente adecuado una objetividad semejante; o con otras palabras, *con la posibilidad de llevar realmente a cabo las respectivas síntesis categoriales y los demás actos categoriales sobre la base de las respectivas intuiciones fundamentantes* (aunque sólo sean imaginaciones). (Hua XIX, pp. 718–719 [1982a, p. 737])

Ahora bien, si las leyes de la lógica son, en realidad, leyes del pensamiento propio, esto es, las leyes que regulan los *actos* del entendimiento (los actos de síntesis categorial), ¿no quiere decir esto que Husserl adopta una variante del psicologismo que rechazó como un contrasentido en los *Prolegómenos*? ¿No está diciendo Husserl, al igual que los psicologistas, que las leyes de la lógica son las leyes que regulan el *entendimiento humano*? Y en este caso, ¿no está haciendo depender Husserl las leyes *ideales* de la lógica de la configuración que *de hecho* tiene nuestra conciencia? No, responde Husserl, pues él no considera que las leyes de la lógica estén basadas en las leyes *contingentes* de nuestro entendimiento *humano*, sino que son las leyes *ideales* que regulan *cualquier entendimiento en general*.

Que un material sensible sólo pueda recogerse en ciertas formas y sólo pueda enlazarse según ciertas formas; que la variación posible de estas formas se halle sometida a leyes puras en las cuales lo material es libremente variable; que, por ende, las significaciones expresivas no puedan asumir sino ciertas formas, o cambiar las suyas con sujeción a tipos prescritos, para no perder su aptitud de expresión propia; todo esto radica no en las contingencias empíricas del curso de la conciencia, ni en las de nuestra organización intelectual, aunque se entienda por ésta la de la especie humana, sino en la *naturaleza específica de las respectivas especies de actos*, en su esencia intencional y cognoscitiva; no responde a la naturaleza de nuestra sensibilidad (individual y específica), o a la naturaleza de nuestro entendimiento, sino a *las ideas de sensibilidad y entendimiento en general*. (Hua XIX, pp. 725–726 [1982a, pp. 741–742])

Por tanto, las leyes de la lógica son, como defienden los psicologistas, leyes del *pensar*, pero no del *pensar humano*, sino de *cualquier pensar que pueda considerarse tal*. Esto quiere decir que el cambio de la naturaleza humana no implicaría un cambio de las leyes del pensamiento propio, como mucho implicaría que los actos de conciencia de los humanos dejarían de poder considerarse *pensamiento en sentido propio*. Así pues, aunque las leyes lógicas sean las leyes del pensamiento o del entendimiento y aunque nosotros, en cuanto seres humanos, dispongamos de dicho entendimiento, esto no quiere decir que tenga sentido pensar que pudiera haber *otros* entendimientos regidos por otras leyes distintas

a nuestras leyes lógicas: algo que no esté regido por las leyes de la lógica, no cae bajo el concepto —bajo la *especie*, *idea* o *esencia*— de «entendimiento».

Un entendimiento con otras leyes que las leyes lógicas puras sería un entendimiento sin entendimiento; si definimos el entendimiento, en oposición a la sensibilidad, como la facultad de los actos categoriales y como la facultad del expresar y significar que se ajusta a estos actos y es, por ende, «correcto», las leyes generales que se fundan en las especies de estos actos entran en la esencia que *define* el entendimiento. Otros seres podrán intuir otros «mundos», podrán estar dotados de otras «facultades» que nosotros; pero si son seres psíquicos y poseen vivencias intencionales, con todas las distinciones que las afectan entre percibir e imaginar, simple intuir e intuir categorial, significar e intuir, conocer adecuado y conocer inadecuado, entonces estos seres tienen tanto sensibilidad como entendimiento y «están sometidos» a las leyes correspondientes. (Hua XIX, pp. 726 [1982a, pp. 742, trad. modificada])

Lo que salva la *idealidad* de la lógica no es, pues, el carácter *objetivo* de las mismas, ya que, en último término, los objetos y estados de cosas lógicos que intuimos en la intuición de esencias no son sino una objetivación de las leyes *subjetivas* del entendimiento, esto es, de la conciencia que realiza actos de síntesis categorial. Lo que salva la idealidad de la lógica es, en último término, la consideración *eidética* de las leyes del entendimiento. Las leyes de la lógica son leyes de la conciencia, pero no leyes *empíricas* de una conciencia o de un conjunto determinado de conciencias, sino leyes *ideales* del *eidos* «conciencia», o, más exactamente, del *eidos* «entendimiento». Así pues, en último término, la alternativa de las *Investigaciones lógicas* a la interpretación kantiana y psicologista de las leyes lógicas como leyes propias del entendimiento humano no es un *objetivismo platonizante*, sino un *subjetivismo eidético*. Podemos decir, con Husserl, que «lo específicamente fenomenológico consiste en la consideración esencial que nos sitúa en la conciencia intencional omniabarcante, la cual pone todo lo que resulta de la consideración eidética en relación con la esencia eidética de la conciencia en la que —como suelo expresarme— se “constituye” todo ser» (Hua V, p. 133).

Ahora bien, aunque parece que la consideración eidética de las leyes subjetivas de la conciencia salva a la posición husserliana de caer en las contradicciones propias del psicologismo, Husserl tiene que enfrentarse a un problema aún mayor que el del psicologismo: el del *idealismo subjetivo* implícito en su posición epistemológica, que es, en el fondo, una nueva forma de psicologismo. En efecto, las leyes lógicas y, en general, las leyes esenciales que determinan la forma *a priori* de todo objeto conocido son, de acuerdo con Husserl, leyes *ideales* de la conciencia. Por tanto, aunque su carácter *ideal* o *eidético* les confiere universalidad, necesidad y validez *a priori*, siguen siendo leyes de la conciencia y, más en concreto, leyes que regulan la *constitución* de los objetos como unidades intencionales por la conciencia. Esto quiere decir que, aunque las leyes que determinan el *ser* de los objetos —esto es, las leyes que determinan *cómo debe ser algo para ser el tipo de cosa que es* o, en el caso de las leyes lógicas, *cómo debe ser algo para ser algo en general*— son, en virtud de su carácter universal y necesario, «objetivas», sin embargo, los objetos y estados de cosas regulados por esas leyes son «subjetivos», pues son el resultado de la actividad constitutiva de la conciencia. Además, son el resultado de la actividad de conciencias *concretas*, no de la *idea* de «conciencia», pues son conciencias

concretas las que perciben y aprehenden categorialmente lo percibido. Pero ¿cómo es posible que la conciencia, que es una parte del mundo que conocemos, sea al mismo tiempo la que constituye el mundo como objeto conocido? ¿No es esto un *contrasentido* aún peor que el contrasentido en el que caen los que quieren fundamentar la lógica en leyes psicológicas empíricas?

Quizá se piense que con estas preguntas vamos más allá de lo que permite el punto de vista de las *Investigaciones lógicas*, que deja a un lado los problemas metafísicos sobre la realidad en sí del mundo para centrarse en el análisis del modo como se nos dan los objetos. De hecho, como vimos en el primer capítulo (cf. *supra*, § 3), Husserl considera que las preguntas metafísicas, como la pregunta por la naturaleza del «mundo exterior», deben quedar fuera de la investigación fenomenológica. Ahora bien, esto no quiere decir que a Husserl nunca le interesaran los problemas metafísicos y que considerara que la fenomenología *solo* se ocupa de problemas epistemológicos⁷⁸. El propio Husserl señala en las *Investigaciones* que los problemas metafísicos, como el de la verdadera naturaleza del mundo tal y como es en sí mismo, son «preguntas que precisamente debe resolver, antes que ninguna otra disciplina, la teoría del conocimiento» (Hua XIX, p. 401)⁷⁹. Tampoco quiere decir que, aunque la investigación fenomenológica comience suspendiendo el juicio sobre cuestiones metafísicas, no termine desembocando, por el curso mismo de los análisis fenomenológicos, en una determinada posición metafísica. De hecho, como pondremos de manifiesto en el próximo capítulo, los análisis fenomenológicos de las *Investigaciones lógicas*, si se toman en serio, no pueden sino llevar a un *idealismo trascendental*. Husserl, por tanto, no dio un giro radical a su filosofía cuando, con la publicación de *Ideas*, estableció que la fenomenología, en último término, debe entenderse como una forma de idealismo trascendental, sino que simplemente desarrolló de manera más coherente lo que ya se encontraba implícito en los análisis de las *Investigaciones lógicas*.

⁷⁸ Como veremos en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 19), algunos autores han llegado a defender que el idealismo trascendental que propone Husserl no es un idealismo *metafísico*, sino exclusivamente *epistemológico*. Como trataremos de mostrar, esta interpretación de Husserl es insostenible.

⁷⁹ Más claro aún es en su obra posterior. Así, en las *Meditaciones cartesianas* señala expresamente, «para evitar malentendidos, que la fenomenología solo excluye el tipo ingenuo de metafísica que opera con absurdas cosas en sí, pero no excluye toda metafísica en absoluto» (Hua I, p. 38). Algo similar leemos en una reelaboración del artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, donde afirma que «la fenomenología es antimetafísica en cuanto que rechaza toda metafísica que se mueve en substrucciones formales vacías. Pero, como todos los problemas filosóficos auténticos, todos los problemas metafísicos retornan sobre una base fenomenológica y encuentran aquí su forma y método trascendental, creados de manera auténtica a partir de la intuición» (Hua IX, p. 253).

CAPÍTULO IV. LA FENOMENOLOGÍA COMO IDEALISMO TRASCENDENTAL

El lema delfico: γνῶθι σεαυτόν ha adquirido una nueva significación. La ciencia positiva es ciencia en el extravío del mundo. Hay primero que perder el mundo por ἐποχή para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo. Noli foras ire —dice Agustín—, in te redi, in interiore homine habitat veritas. (Hua I, p. 183 [1985, p. 231])

Ha llegado el momento de abordar el denominado «giro trascendental de la fenomenología». En este capítulo examinaremos cómo Husserl transita de concebir la fenomenología como una *psicología descriptiva* a concebirla como una *fenomenología trascendental*, que, como tal, representa una forma de idealismo trascendental. Como pondremos de manifiesto, este «giro trascendental» es la manera que Husserl encontró de resolver las tensiones que atraviesan los análisis de las *Investigaciones lógicas*, tensiones que se derivan fundamentalmente de su concepción «constitutivista» de la intencionalidad.

Comenzaremos este capítulo mostrando que la peculiar concepción de la intencionalidad de las *Investigaciones* lleva necesariamente a considerar que las cosas que aparecen en la experiencia, esto es, en el mundo que percibimos, son un *producto*, un *resultado* o un *rendimiento* de la actividad sintético-constitutiva de la conciencia (§ 15). El mundo que percibimos no es sino un sistema de sensaciones «trascendentificadas» y, en consecuencia, el *sentido del ser* de las cosas depende de la actividad dadora de sentido de la conciencia, mientras que su *efectiva realidad* descansa en último término en la efectiva presencia de determinados contenidos ingredientes intuitivos en la conciencia.

Ahora bien, estas conclusiones que se derivan ineludiblemente de los análisis concretos que componen las *Investigaciones lógicas* no solo traen consigo complicaciones *metafísicas*, sino que chocan frontalmente con la limitación *metodológica* que impone el principio de la falta de supuestos: la exclusión del objeto intencional de los análisis. Este es precisamente el primer problema al que se enfrenta Husserl tras la publicación de las *Investigaciones lógicas*, problema que resuelve mediante la elaboración de una nueva noción de «inmanencia» (§ 16). Esta nueva concepción de la inmanencia le permite incluir al objeto intencional dentro del ámbito de lo dado de manera perfectamente adecuada y, por tanto, indubitable: el objeto intencional considerado *en cuanto tal* se da con la misma adecuación que el acto que apunta a dicho objeto. Pero la transformación del concepto de «inmanencia» no solo afecta al objeto intencional, sino también a la vivencia, que ahora debe considerarse de manera *pura* para entrar en el círculo de lo dado de manera perfectamente adecuada.

Esta transformación del concepto de «inmanencia», y la correlativa modificación del concepto de «trascendencia», es la que lleva a Husserl a la idea de la «reducción fenomenológica», a la consiguiente idea de «conciencia pura o absoluta» y al idealismo trascendental como manera de resolver las tensiones propias de la concepción «constitutivista» de la intencionalidad (§§ 17–18). Lo que condujo, por tanto, a Husserl

al idealismo trascendental no fue el argumento de corte cartesiano que presenta en la «Meditación fenomenológica fundamental», sino su empeño en salvar las incoherencias a las que le abocaba su concepción «constitutivista» de la intencionalidad sin renunciar a lo fundamental de la misma.

Concluiremos este capítulo examinando cuál es el sentido del idealismo trascendental husserliano (§ 19). En concreto, criticaremos la interpretación puramente *epistemológica* del mismo. Como trataremos de mostrar, aunque la motivación última que llevó a Husserl al idealismo trascendental era *epistemológica* —pues epistemológica es la motivación de las *Investigaciones lógicas*—, el carácter del idealismo trascendental en el que dio a parar la fenomenología es eminentemente *metafísico*.

§ 15. El problema de la constitución del ser del mundo en las *Investigaciones lógicas*

Como hemos señalado, la posición «oficial» de las *Investigaciones lógicas* respecto a la verdadera realidad (*Wirklichkeit*) del «mundo externo» es de suspensión del juicio. La fenomenología no debe partir de ninguna posición metafísica, sino que, dejando estas a un lado, debe analizar los actos de conocimiento tal y como estos se muestran a la reflexión. El mundo solo se toma en consideración como mero correlato del conocimiento, como mero objeto intencional. Así, cuando Husserl habla del objeto en sí o del mundo en sí, no se refiere al objeto trascendente a la conciencia tal y como es *realmente* en sí mismo, sino al objeto intencional que aparece como siendo él mismo, esto es, «*en sí* en el único sentido pertinente y razonable aquí, sentido que el cumplimiento de la intención de la percepción realizaría» (Hua XIX, p. 589 [1982a, pp. 638–639]). La trascendencia que Husserl atribuye al objeto intencional en las *Investigaciones* no es, pues, *metafísica*, sino meramente *epistemológica*: con independencia de cómo sea el mundo en sí mismo considerado, el mundo que *me aparece en el conocimiento* aparece como un objeto *trascendente* a la conciencia. Por eso advierte Husserl que «a este objeto no es lícito sustituirle ninguna trascendencia física o metafísica, sino que el objeto es mentado tal como *aparece* en esa intuición, tal como, por decirlo así, es *válido*» (Hua XIX, p. 201 [1982a, p. 363]). La cuestión de si esa cosa misma que aparece es *en la realidad* tal y como aparece, o de si su existencia es independiente o no de la conciencia, parecen cuestiones metafísicas que hay que diferenciar de la aclaración fenomenológica *descriptiva* del estatus del objeto intencional. La distinción, por tanto, que Husserl establece en las *Investigaciones lógicas* entre el objeto intencional *trascendente* y los contenidos *inmanentes* a la conciencia debería entenderse de manera meramente descriptiva.

Es indiferente para esta distinción [...] la posición que se tome frente a los problemas de lo que constituya el ser objetivo, el verdadero y real [*wirklich*] ser en sí del mundo o de otro objeto cualquiera, y de cómo se defina el ser objetivo en cuanto «unidad» frente al ser pensado subjetivo con su «multiplicidad», e igualmente el sentido en que se puedan oponer el ser inmanente y el ser trascendente, metafísicamente considerados, etc. Trátase más bien de una distinción anterior a toda metafísica y que se halla en la puerta de la teoría del conocimiento, o sea, que no supone haber dado respuesta a ninguna de las cuestiones

que solamente la teoría del conocimiento está llamada a resolver. (Hua XIX p. 401 [1982a, p. 504])

Pero, según la posición «oficial» de las *Investigaciones lógicas*, no solo queda fuera del análisis la cosa en sí tal y como es *realmente*, sino que incluso la cosa en sí que aparece como correlato intencional de la conciencia, el objeto intencional, también quedaría fuera del análisis. Recordemos que, «para la consideración fenomenológica, la objetividad misma no es nada; [pues] es, hablando en general, trascendente al acto» (Hua XIXⁱ, p. 427). Recordemos asimismo que lo que lleva a Husserl a excluir al objeto intencional del análisis es su interpretación cartesiana del principio de la falta de supuestos, que le impide incluir en el análisis todo aquello cuyo conocimiento no sea indubitable.

Pese a todo, es innegable que Husserl incluye *de facto* el objeto intencional en sus análisis, pues, de lo contrario, no podría decir cosas como que el sentido del objeto intencional es un resultado del acto de dar sentido en que consiste la aprehensión; que las propiedades objetivas de lo percibido, aunque son iguales o semejantes a los contenidos inmanentes que las presentan, no se identifican con ellos; que los objetos categoriales deben adecuarse a las coincidencias o cubrimientos de los objetos sensibles sobre los que se constituyen; etc. Todas estas afirmaciones dicen algo de los objetos intencionales y, por tanto, es absurdo pretender que el objeto intencional no es nada para el análisis. De hecho, parece inevitable decir algo del objeto intencional cuando hablamos de la conciencia, pues el objeto intencional es un elemento esencial de la propia conciencia. Como señalamos anteriormente (cf. *supra*, § 3), Husserl parece consciente de esta constante transgresión de los límites que él mismo se marca cuando afirma en una de las adiciones de la introducción que «inevitablemente estas investigaciones conducen en muchos puntos más allá de la estrecha esfera fenomenológica, cuyo estudio es necesario para la aclaración y evidenciación directa de las ideas lógicas» (Hua XIX, p. 22 [1982a, p. 226]).

Pero Husserl no solo va más allá de los estrictos límites establecidos en la introducción de las investigaciones en lo que respecta al *objeto intencional*, sino que va más allá también en lo que respecta al problema metafísico de la realidad del mundo externo. Y también esta transgresión es, en cierta medida inevitable, pues, por mucho que queramos dejar a un lado las cuestiones de la *verdadera realidad* del «mundo externo» cuando analizamos el conocimiento, en último término, lo que conocemos —o aquello de lo que tenemos creencias erróneas— es *cómo es realmente* el «mundo externo». Como insiste Husserl, el objeto que se nos hace presente en la conciencia cognoscitiva, por ejemplo, el objeto de la percepción sensible, no es un *representante* que traiga a la conciencia un objeto inaccesible para esta, sino que es la *cosa misma dada en persona*. Es cierto que cuando Husserl habla de la «cosa misma» o de la «cosa en sí» no se refiere a ninguna cosa en sí metafísica, sino a lo presente en el modo del dado en persona, o, en todo caso, a esa misma cosa dada en la percepción sensible considerada desde el punto de vista de la ciencia exacta (cf. Hua XIXⁱ, p. 370)⁸⁰. Ahora bien, si tanto el conocimiento

⁸⁰ La diferencia entre el mundo «inexacto» de la experiencia sensible —lo que en su obra madura llamará «el mundo de la vida»— y el mundo «exacto» o «idealizado» de las ciencias «exactas» aparece ya en las *Investigaciones lógicas* (cf. Hua XIX, p. 249). De hecho, los análisis sobre el proceso de

sensible como el conocimiento científico se dirigen a los objetos intencionales, esto es, a los objetos que aparecen a la conciencia, ¿qué sentido tiene seguir hablando de la cosa en sí? Si el conocimiento es siempre conocimiento de la cosa que aparece, del fenómeno, ¿con qué derecho hablamos de una cosa en sí más allá del fenómeno?

Ya en la primera edición de las *Investigaciones*, Husserl parece consciente de la falta de justificación de la cosa en sí metafísica, como se pone de manifiesto en la valoración positiva que hace del *fenomenalismo*. En efecto, después de criticar a Berkeley y Hume por reducir las cosas a colecciones de «ideas», esto es, de sensaciones —tal y como, por lo demás, hacía el propio Husserl en sus primeros análisis de la percepción (cf. *supra*, § 7)—, dice lo siguiente:

Sin embargo, no está excluida la posibilidad que sostiene el fenomenalismo como teoría fundamentada (el cual, en mi opinión, no ha conseguido ir más allá de líneas de pensamiento extremadamente vagas, aunque en ningún caso carentes de valor): que los fundamentos objetivos de todo discurso sobre las cosas y los acontecimientos físicos descansan sobre meras correlaciones legalmente determinadas, que están fundadas entre las vivencias psíquicas de múltiples conciencias. (Hua XIXⁱ, p. 371)

Husserl, fiel a su determinación de no entrar en cuestiones metafísicas, no quiere pronunciarse a favor de la conclusión del fenomenismo. No obstante, la afirmación que de todo lo que podemos decir de las cosas y los acontecimientos físicos se reduce a «correlaciones legalmente determinados» (*gesetzmäßigen Korrelationen*) de vivencias psíquicas que hace el fenomenalismo se parece mucho a lo que Husserl dice del «mundo físico» poco antes, a saber, que es el «correlato intencional del sistema de todas las percepciones y los juicios» (Hua XIXⁱ, p. 370). Además, esta parece ser la conclusión inevitable de sus análisis concretos de la percepción y, en general, del conocimiento. En efecto, como se ha puesto de manifiesto en el análisis de la percepción, las cosas físicas, al menos las cosas físicas que nos aparecen en la percepción, los objetos de la experiencia sensible, no son más que unidades intencionales fruto de síntesis de identificación que ligan en una sola unidad trascendente una multiplicidad ilimitada de sensaciones. Las síntesis, como hemos señalado previamente (cf. *supra*, § 10), no son síntesis *materiales*, «no dan forma, en el sentido en que da forma un alfarero», sino síntesis *formales* o *intencionales*. Cuando la aprehensión sensible aúna en una sola unidad trascendente un determinado conjunto de sensaciones, no manipula estas sensaciones para organizarlas de una determinada manera, sino que se limita *aprehender* las sensaciones *presentes* junto con las *pasadas* (retenidas) y las *anticipadas* (protenidas) para que la conciencia tenga antes sí un *objeto idéntico* que aparece en una multiplicidad sucesiva de matizaciones o escorzos, en lugar de una mera sucesión fugaz de sensaciones que van desapareciendo tan pronto como aparecen.

Con todo, no deja de ser cierto que el *ser del objeto*, esto es, *lo que la cosa es*, está determinado por el acto de dar sentido. Sin acto de dar sentido no habría cosas *trascendentes de tal o cual tipo y con tales y cuales propiedades*, sino solo una multiplicidad

idealización —que no debe confundirse con la *ideación*— por el que surgen los objetos ideales *exactos*, como las figuras exactas de la geometría, se remontan, al menos, a sus análisis psicológicos sobre el origen de la geometría de 1893 (cf. Hua XXI, pp. 275–300).

de sensaciones que irían surgiendo en la conciencia y desapareciendo de ella constantemente. Los actos de aprehensión, sensible o categorial, son precisamente los que al dar sentido a las sensaciones determinan *qué es y cómo es* lo que percibimos, los que determinan que percibamos *una mesa, un ordenador o un perro*, con tales o cuales propiedades. Es cierto que los actos de dar sentido no determinan *libremente* qué percibimos, pues las unidades intencionales que constituyen las cosas del mundo y sus propiedades se erigen necesariamente sobre el efectivo curso de contenidos intuitivos inmanentes de la conciencia y deben concordar con este. Por eso afirma Husserl que el «ser en el sentido de la verdad [esto es, el ser en el sentido de ser *verdaderamente*, ser *realmente* (*wirklich*)]⁸¹ debería definirse [...] como lo adecuadamente perceptible en general, en referencia indeterminada a alguna intención, que debe ser hecha verdadera “cumplida adecuadamente” precisamente mediante lo adecuadamente perceptible» (Hua XIX, p. 655 [1982a, p. 688, trad. modificada]. Esto es, el *ser realmente* de un objeto intencional cualquiera no es otra cosa que el *darse* (actual o potencialmente) *en una intuición adecuada*, esto es, el *ser* (o poder ser) *efectivamente cumplido por el curso efectivo de contenidos intuitivos*, esto es, de las sensaciones.

La conciencia, por tanto, determina el *sentido del ser* de los objetos —en terminología escolástica: su *essentia*—, pero no la *realidad* o *efectividad* (*Wirklichkeit*), o como también podemos decir la *validez*, de los mismos —en terminología escolástica: su *esse*—. Esto último viene determinado única y exclusivamente por el *efectivo contenido inmanente* que la conciencia encuentra en ella. Es decir, la conciencia no determina *qué percibimos y qué no percibimos*, pero sí determina *como qué* percibimos lo que percibimos, esto es, determina el *sentido* de los objetos que percibimos: el *qué es* de lo que percibimos (referencia objetiva del sentido) y el *cómo es* de lo que percibimos (modo de darse esa referencia objetiva). Este sentido que la conciencia otorga al contenido intuitivo no concuerda ni deja de concordar con ningún supuesto objeto metafísicamente trascendente, sino que solo concuerda, o deja de concordar, con el curso efectivo de sensaciones que se va haciendo presente en la conciencia. El sentido, como vimos, no solo nos dice *qué y cómo es* lo percibido, sino que, además, en virtud de ese otorgar sentido «trascendentifica» y unifica un sistema de sensaciones pasadas, presentes y futuras. La *corrección* de esta unificación y, por tanto, la *verdadera existencia*, esto es, la *realidad* (*Wirklichkeit*), de dicho objeto dependerá de que el curso de contenidos intuitivos anticipado por el sentido se dé efectivamente.

Tenemos, pues, que, mientras que lo que determina el ser verdadero de los objetos del mundo es el curso efectivo de contenidos intuitivos en la conciencia, es el acto de dar sentido, o, más exactamente, la *materia* o *sentido* de estos actos de conciencia, lo que determina el *sentido del ser* de los objetos de la experiencia y, por tanto, de las cosas del

⁸¹ Husserl liga explícitamente los conceptos de «verdad» y «realidad o efectividad» (*Wirklichkeit*) en la cuarta definición que ofrece de «verdad», esto es, en la definición «verdad» como corrección del juicio. Ahí leemos que «la corrección de un juicio en el sentido lógico de la proposición» quiere decir que «la proposición se “ajusta” a la cosa misma; dice que es así, y así es realmente (*wirklich*)». Más explícito es en *Ideas*, donde utiliza «ser verdadero» (*wahrhaft sein*) y «ser real» (*wirklich sein*) como sinónimos (Hua III, p. 314) y donde, al igual que en *Investigaciones*, pero también de manera más explícita, define el «ser verdadero» o «ser real» como el mero correlato de una intuición adecuada (cf. Hua III, pp. 332–333).

mundo. Es decir, es el *sentido* de la aprehensión el que determina *en qué consiste ser una cosa*⁸². Como dirá Husserl en *Ideas*, «*lo que las cosas son*, las cosas únicas sobre las cuales hacemos proposiciones, sobre cuyo ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, y sólo sobre él, disputamos y podemos decidimos racionalmente, *lo son en cuanto cosas de la experiencia*. Ésta, únicamente, es la que les impone su *sentido*» (Hua III, p. 100 [1962, pp. 108–109]). Incluso el carácter *trascendente* de los objetos, el carácter «en sí» del objeto percibido, es un producto o resultado del acto aprehensor o «animador» de la conciencia. ¿No debemos concluir, por tanto, que «el auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria» (Hua III, pp. 100–101 [1962, p. 109])? Pero si esto es así, ¿con qué legitimidad hablamos de una «cosa en sí» en sentido metafísico, esto es, de una cosa en sí que esté más allá de la conciencia y de los objetos que aparecen a esta? Si el conocimiento no remite a ninguna cosa más allá del objeto intencional —sino, más bien, a un proceso *infinito* de intuitivación del objeto intencional— y si el sentido de «trascendencia» y, en general, el sentido de «ser» tienen su origen en la materia de los actos objetivadores de la conciencia, ¿qué sentido tiene hablar de un ser trascendente más allá del ser trascendente del objeto intencional? Más aún, si el propio análisis intencional aclara que decir que algo *es verdaderamente*, esto es, que algo *es en realidad tal y como decimos que es*, es ser dado —o poder ser dado en un curso *real* de experiencias— de manera intuitiva a la conciencia ¿qué puede querer decir que más allá del mundo que puede aparecer en la conciencia hay un mundo «en sí» cuya *verdadera realidad* ni está ni puede estar dada a la conciencia?

Parece, pues, que los análisis de las *Investigaciones lógicas*, que consideran, por un lado, que el objeto que aparece en la conciencia *es* el objeto al que apunta en último término el conocimiento, sin que remita a una supuesta «cosa en sí» más allá de este, y, por otro lado, que la intencionalidad es esencialmente *constitutiva*, llevan inevitablemente a la conclusión de que la única trascendencia de la que tiene sentido hablar es la trascendencia que se constituye en la conciencia. Pero esto supone, a un tiempo, considerar que todo ser trascendente depende en su ser de la conciencia, o, dicho de otra manera, que la conciencia es la fuente del *sentido de ser* de todo objeto trascendente del que tenga, en general, sentido hablar. Esto conduce inevitablemente a un tipo de *idealismo*, entendiendo por tal no la doctrina que considera que hay objetos *ideales* —único sentido de «idealismo» que encontramos en las *Investigaciones lógicas* (Hua XIX, pp. 112)—, sino la doctrina de que el *ser de todo objeto trascendente* depende en último término de la conciencia, o, en términos berkeleyanos, que el *esse* del mundo es esencialmente *percipi* (cf. *Principles*, I, 3). Husserl, no obstante, no llega tan lejos en las *Investigaciones*, y se limita a constatar la dependencia del *objeto intencional* de la actividad

⁸² Esto concuerda con lo que vimos en la sección anterior. Lo que determina *en qué consiste ser una cosa* es, por definición, la *esencia* «cosa», pero las esencias, en último término no son, para Husserl, más que los correlatos objetivos de las leyes *in specie* que regulan los *actos objetivadores*. Por tanto, lo que determina para *cada conciencia* lo que las cosas de la experiencia *son* es el *sentido* del acto objetivador.

constitutiva de la conciencia, dejando abierta la cuestión de si cabe pensar en un mundo trascendente más allá del objeto que aparece en la conciencia.

Dar este paso le lleva algunos años. Quizá lo que hizo que Husserl no diera este paso en las *Investigaciones* fueron las paradojas propias del idealismo subjetivo, especialmente lo que Husserl denominará muchos años más tarde «la paradoja de la subjetividad humana» y que formula de la siguiente manera:

¿Cómo puede una parte componente del mundo, la subjetividad humana, constituir el mundo entero, esto es, constituirlo como su configuración intencional? ¿Cómo es posible que el mundo sea una configuración, siempre ya dada y siempre deviniendo, de conexión universal de una subjetividad intencionalmente productiva, si esta subjetividad [...] ha de ser solo una configuración parcial de la producción total? La parte componente subjetiva del mundo devora, por así decirlo, al mundo en su conjunto y con ello a sí misma. ¡Vaya un absurdo! (Hua VI, p. 183)

En definitiva, la paradoja que se le plantea al idealismo al que conducen inevitablemente los análisis de las *Investigaciones* si estos son llevados hasta el final es que la conciencia del ser humano, que es *una parte del mundo*, constituye como su objeto intencional al mundo en su conjunto. ¿Cómo es posible que una parte de un todo constituido constituya a dicho todo? La solución a esta paradoja llevó a Husserl una década, década en la que siguió insistiendo en que la fenomenología debe, al menos en un primer momento, dejar a un lado las cuestiones metafísicas y centrarse en el análisis descriptivo de los actos de conciencia⁸³. En lo que sigue veremos el camino que llevó a Husserl a su *idealismo trascendental* como modo de superar la paradoja de la subjetividad. El primer paso en este camino fue la inclusión explícita del objeto intencional en el análisis fenomenológico y la consiguiente transformación del concepto de «inmanencia».

§ 16. Una nueva concepción de la inmanencia

Como hemos puesto de manifiesto, la determinación metodológica de dejar a los objetos intencionales fuera del análisis intencional se quiebra en el desarrollo de los análisis concretos. En las investigaciones concretas sobre la estructura de la conciencia y del conocimiento Husserl no puede evitar ir más allá de las vivencias y sus contenidos y termina incluyendo, de manera velada, los objetos intencionales dentro del análisis, pues de otra manera no podría estudiar la *correlación* esencial que se da entre los actos de la conciencia y sus objetos, no podría, por ejemplo, analizar la relación de semejanza entre los contenidos inmanentes y los objetos presentados por los mismos. En general podemos decir que, en sus análisis de la percepción, en la medida en que estudia la correlación entre contenido de las vivencias y propiedades de los objetos, o entre acto de percepción e identidad objetiva, Husserl introduce de hecho el objeto intencional en el análisis fenomenológico. Sin embargo, lo que más adelante considerará un prejuicio propio del pensamiento cartesiano (cf. Hua II, pp. 55–62) le impide aceptar plenamente este estado de cosas.

⁸³ Como ha mostrado Kern (1964, pp. 279, n. 2), Husserl siguió considerando que sus análisis intencionales sobre la constitución del mundo *qua* objeto intencional no prejuzga nada sobre el *ser del mundo*, en sentido metafísico, hasta poco antes de la redacción de *Ideas*.

Esta contradicción entre los requisitos de la teoría del conocimiento y la práctica efectiva de los análisis fenomenológicos va a ser uno de los acicates para la reconsideración del concepto de inmanencia y, en consecuencia, de la propia fenomenología que lleva a cabo Husserl en los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones lógicas*. Parece ser que alrededor de 1904 (cf. Kern, 1964, p. 180), Husserl comienza a introducir explícitamente el objeto intencional en el análisis fenomenológico. Esta ampliación del ámbito de la investigación fenomenológica ya es patente en los cursos de los años 1906 y 1907. En sus lecciones de introducción a la lógica y la teoría del conocimiento de 1906/1907 podemos leer lo siguiente:

Por tanto, debe considerarse desde el principio que a la esfera de la inmanencia pertenece no solo la mera percepción o cualquier otro acto objetivador, sino también en cierto modo todo objeto, pese a su trascendencia. Sin embargo, debemos dejar en suspenso el ser del objeto; pero sea o no sea el objeto, y aunque tengamos serias dudas en primer lugar sobre el sentido de este ser, es evidente que pertenece a la esencia de la percepción que perciba algo, un objeto. (Hua XXIV, p. 231)

Como vemos, Husserl amplía aquí la esfera de la inmanencia para incluir al objeto. Si el objeto intencional es una parte esencial de todo acto, no podemos prescindir del mismo en el análisis de las vivencias. De hecho, si reflexionamos sobre las propias vivencias, estas deben aparecer necesariamente apuntando a un objeto intencional y, en consecuencia, dicho objeto debe aparecer de una u otra manera en la reflexión. Esto no quiere decir que Husserl adopte ahora la concepción del objeto intencional como objeto inmanente a la conciencia que tan contundentemente criticó en la quinta investigación lógica. Husserl sigue manteniendo que el objeto intencional no forma parte ingrediente de la conciencia, sino que es trascendente a ella. Sin embargo, qué quiere decir esta trascendencia ya no está tan claro, como tampoco está ya claro cómo deba entenderse la inmanencia de las vivencias y sus contenidos ingredientes.

En estos años posteriores a la publicación de las *Investigaciones*, Husserl se replantea el modo como entender la inmanencia de la conciencia y la trascendencia del objeto intencional. Aunque, como hemos visto, este replanteamiento de la inmanencia ya aparece apuntado en su curso de lógica de 1906/1907, será el curso posterior, de cinco lecciones, de 1907, titulado *La idea de la fenomenología* (Hua II), donde Husserl recorra por primera vez el camino completo que lleva desde la concepción de la inmanencia que encontramos en las *Investigaciones lógicas* a una nueva concepción de la misma, que va a ser la que va a dominar toda su filosofía posterior. En estas lecciones el problema fundamental que guía las reflexiones de Husserl no es ya el problema especial de la aclaración filosófica de la lógica —que se concreta en la aclaración de la relación entre las objetividades ideales lógicas y los actos de conocimiento en los que estas se hacen presentes a la conciencia—, sino el problema más general de cómo es posible el conocimiento, problema que obviamente se interpreta en clave intencional: ¿Cómo es posible la correlación entre las vivencias de conocimiento y sus respectivos objetos? Esta cuestión, señala Husserl, «es la fuente de los problemas más hondos y difíciles, la fuente —dicho en una palabra— del problema de la posibilidad del conocimiento» (Hua II, p. 19 [1982b, p. 28]).

Al igual que en *Investigaciones lógicas*, en *La idea de la fenomenología*, Husserl considera que el punto de partida debe ser el que ya señaló Descartes tres siglos antes en sus *Meditaciones metafísicas*: el principio de la falta de supuestos, es decir, la necesidad de partir de un conocimiento indubitable, absoluto. Y este punto de partida absoluto es, como ya sabemos, las vivencias percibidas en un acto de reflexión, pues solo estas están dadas de manera perfectamente adecuada y, por tanto, solo ellas son absolutamente indubitables. También nos recuerda Husserl que «es la *inmanencia* de este conocimiento lo que lo hace apropiado para servir de punto de partida [...] de la teoría del conocimiento» y que, por consiguiente, «la *inmanencia* es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento» (Hua II, p. 33, [1982b p. 43]).

Hasta aquí no hay grandes novedades respecto de las *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, a la hora de analizar esta inmanencia Husserl introduce una modificación respecto de su obra anterior: lo que se consideraba inmanente y, por tanto, dado de manera absolutamente indubitable, las vivencias psíquicas y sus partes ingredientes, no son, según considera ahora, auténticamente inmanentes, al menos en el sentido relevante para la teoría del conocimiento, ya que en la medida en que consideramos la experiencia como experiencia psíquica, es decir, como la experiencia de un yo que está en el mundo, nos encontramos con algo trascendente, no inmanente⁸⁴. Mi propia experiencia, considerada como la experiencia de una persona real en el mundo, puede ser puesta en duda. Incluso si me ciño a los contenidos ingredientes de mi experiencia, por ejemplo, a la sensación de rojo que estoy experimentando ahora, puedo incurrir en error si la considero como un componente ingrediente de la experiencia psíquica de un ser humano del mundo. La afirmación «El ser humano que soy está experimentando ahora una sensación de rojo» no es absolutamente indubitable. Lo único indudable es que ahora se da una sensación de rojo, con independencia de que esa sensación realmente pertenezca a la experiencia de un determinado ser humano. Lo que es indubitable, lo que está dado de manera perfectamente adecuada, según Husserl, no es mi experiencia apercebida como la experiencia de una persona en el mundo, sino mi experiencia «pura», es decir, haciendo abstracción de la apercepción de la misma como experiencia de un ser humano.

El *cogito* cartesiano, pues, solo es indubitable si no lo consideramos como el *cogito* de una *res cogitans* que habita en el mundo, sino como una *cogitatio* pura. Para ello es necesario «desconectar» toda aprehensión trascendente ligada a la misma, esto es, es necesario realizar una *suspensión del juicio* o *ἐποχή* respecto de todo lo trascendente. Solo entonces se abrirá el camino que nos conduce a la conciencia pura de toda trascendencia. Husserl se refiere a este proceso de «reconducción» a la conciencia pura como «reducción», a la que califica como «epistemológica» o «fenomenológica» (Hua II, p. 44)⁸⁵. Analizaremos la *ἐποχή* y la reducción con más detenimiento en el próximo párrafo. Ahora examinemos una consecuencia de gran calado que viene ligada a esta

⁸⁴ Esto fue lo que llevó a Husserl, ya en 1903, a abandonar la denominación de «psicología descriptiva» para referirse la fenomenología. Cf. Hua XXII, pp. 206–207.

⁸⁵ Husserl utiliza la palabra alemana «Reduktion», de manera acorde con el sentido original del término latino «reductio», para expresar una «reconducción», una *vuelta*, desde la conciencia *mundana* a la conciencia *pura*, al fenómeno puro.

nueva concepción de la inmanencia como inmanencia *pura*: la introducción en la misma del objeto intencional en cuanto tal.

En efecto, así como las vivencias no siempre son propiamente inmanentes, sino solo cuando se «purifican», esto es, cuando se suspende la aprehensión trascendente de las mismas y, en consecuencia, se toman como mero *dato puro*, los objetos intencionales no son siempre completamente trascendentes desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, pues también ellos pueden darse de forma pura si sobre ellos realizamos la *ἐποχή* y, en consecuencia, los consideramos, no como objetos del mundo trascendentes, sino como meros correlatos de las vivencias. Es decir, también podemos considerar los objetos intencionales no en cuanto realidades trascendentes del mundo, sino en cuanto que meros correlatos de las vivencias. Considerados de este modo, en cuanto meros objetos intencionales, los objetos de las vivencias también se dan de manera *indubitable* y, por tanto, *inmanente*. De hecho, si podemos establecer de manera indubitable que toda vivencia intencional apunta a uno objeto es precisamente porque ambos términos de la correlación se dan de manera perfectamente adecuada en la reflexión, esto es, porque ambos términos se dan en la inmanencia pura. Como señala Husserl, «*el aparecer y lo que aparece [...] se oponen en el seno del dato puro*» (Hua II, p. 11 [1982b, p. 102, trad. modificad]), es decir, la vivencia y su objeto aparecen correlacionados en la pura inmanencia. Por tanto, no solo el fenómeno, la vivencia, está dado de manera perfectamente adecuada, también lo está el objeto intencional, *en cuanto objeto intencional*. Esto es, el objeto intencional, en cuanto correlato de la vivencia, aparece en la reflexión que la conciencia realiza sobre sus propias vivencias y aparece de manera adecuada, es decir, con evidencia perfecta.

El objeto intencional en cuanto tal, lo que en *Ideas* se denominará «nóema»⁸⁶ (Hua III, p. 202), es una parte esencial de la propia vivencia; no es, claro está, una parte ingrediente, pero sí una parte inseparable de la vivencia. Es decir, el objeto intencional en cuanto tal o nóema, el correlato de la conciencia, aunque «es inseparable de ésta», no está, sin embargo «encerrado en ella como un ingrediente» (Hua III, p. 295 [1962, p. 306]). La vivencia intencional apunta necesariamente a un objeto y, en consecuencia, ese objeto debe aparecer de alguna manera cuando volvemos la mirada, reflexionando, sobre la propia vivencia. Cuando reflexionamos, por ejemplo, sobre una determinada percepción, no encontramos solo las sensaciones y los componentes aprehensivos de la vivencia, también encontramos el objeto percibido, aunque solo en cuanto objeto percibido, esto es, en cuanto correlato de aquellas sensaciones y de aquellos componentes aprehensivos. En la reflexión no consideramos el objeto percibido como un objeto real en el mundo, no lo consideramos tal y como es en sí mismo, sino solo como aquello que aparece en la vivencia gracias a la apercepción de unos contenidos sensibles. Solo en este modo de consideración puede el objeto intencional ser percibido de manera adecuada, a pesar de no ser una parte ingrediente de la conciencia.

Veámoslo con un ejemplo: la percepción de esta mesa que tengo delante de mí. La mesa que percibo sensiblemente, en cuanto parte del mundo, no está dada, de acuerdo

⁸⁶ Recordemos que precisamente «*νόημα*» es el término que utiliza Aristóteles en *Sobre la interpretación* para referirse al objeto intencional (cf. *supra* p. 59, n. 34).

con la teoría de la percepción de Husserl, de manera adecuada. De hecho, es impensable que así fuera. Sin embargo, en cuanto correlato de mi acto de percepción, el nóema «mesa» está dado de manera perfectamente adecuada y, por tanto, indubitable. Puedo dudar de que la mesa sea tal y como la veo, o de que, de hecho, eso que veo sea una mesa, o, incluso, de que realmente haya algo delante de mí; de lo que no puede dudar es de estoy teniendo la experiencia de ver una mesa, ni tampoco de que, en esa experiencia, como correlato de mi ver, me aparece un determinado objeto visual que se presenta como un tipo de cosa determinado (en este caso, como «mesa») y con tales o cuales determinaciones. Es decir, puedo dudar de que la cosa que me aparece tenga *en realidad* las *determinaciones* con las que aparece, o de que sea *realmente* el *tipo de cosa* que me parece que es o, incluso, de que sea algo *realmente existente*; pero de lo que no puedo dudar es de que me *aparece* como tal o cual tipo de objeto y con tales o cuales determinaciones. Asimismo, tampoco puedo dudar de que se me presenta como algo que aparece necesariamente de manera escorzada y que, por eso mismo, no puede presentarse nunca de manera «definitiva» o «absoluta». Dicho de otra manera: aunque nada de lo que me aparece de manera escorzada, en la medida en que no se da nunca de manera adecuada, es indubitable, el modo como se me aparece —incluyendo en este la propia estructura necesariamente escorzada del objeto y la imposibilidad de una presentación adecuada del mismo— se dan de manera perfectamente adecuada y, por tanto, indubitable en la reflexión.

Mientras nos atengamos a lo que se da de manera adecuada, nos mantendremos en el terreno de la inmanencia, que es el único que satisface el principio de la falta de supuestos que debe guiar, según Husserl, toda investigación epistemológica. Desde esta perspectiva, la restricción de la inmanencia a las vivencias y sus contenidos ingredientes se revela como un mero *prejuicio* (Hua II, pp. 10–11, 55–62). Es la superación de este prejuicio la que le permite a Husserl introducir al objeto en el análisis intencional y, al mismo tiempo, purificar su concepción de la *inmanencia* de los elementos «mundanos» que todavía encontramos en las *Investigaciones lógicas*. Esta nueva concepción de la inmanencia queda definitivamente fijada en «el principio de todos los principios» de *Ideas*, que establece «que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se nos da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*» (Hua III, p. 51 [1962, p. 58]).

Husserl se mantiene, pues, fiel al principio de la falta de supuestos —convertido ahora en el principio de todos los principios— y a la idea de que la fenomenología debe ser un conocimiento absolutamente indubitable, un conocimiento que se apoye exclusivamente en una intuición perfectamente adecuada. Igualmente, sigue pensando que esta intuición perfectamente adecuada solo se encuentra en la *inmanencia*. Sin embargo, la inmanencia no se limita solo a la «*inmanencia ingrediente*», sino que incluye ahora también al objeto intencional, aunque solo en tanto en cuanto sea considerado como un mero correlato de la vivencia, esto es, como un *nóema*. Pero también los propios actos de conciencia, las *cogitaciones*, deben ser «purificadas» de toda trascendencia. La misma desconexión de trascendencia que tengo que realizar para pasar del objeto

intencional al objeto intencional en cuanto tal o *nóema* es necesaria para pasar de la *cogitatio* psíquica a la *cogitatio* pura, o *nóesis*. En este sentido, tan trascendente es la mesa que percibo como la percepción de la mesa considerada como el contenido de la conciencia de un ser humano real.

Se hace necesario, pues, distinguir dos sentidos de trascendencia y, correlativamente, dos sentidos de inmanencia. Trascendencia «puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento el objeto de conocimiento, de modo que por “dado en el verdadero sentido” o “dado inmanentemente” se entiende el estar contenido como ingrediente. [...] Todavía hay, sin embargo, *otra trascendencia*, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: *el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto*» (Hua II, p. 35 [1982b, p. 45s]). Estos dos sentidos eran confundidos en las *Investigaciones lógicas*, donde la inmanencia en el sentido del darse absoluto que garantiza la indubitabilidad era confundido con el ser contenido ingrediente de la conciencia. Esto justamente es lo que condujo a Husserl a dejar el objeto intencional fuera del análisis fenomenológico. Una vez superada esta confusión de conceptos, Husserl puede introducir explícitamente el objeto intencional en la investigación fenomenológica.

Pero Husserl no solo utiliza esta nueva concepción de la inmanencia para introducir explícitamente el objeto intencional en los análisis sin necesidad de renunciar al principio de la falta de supuestos, sino que también hace uso de ella para superar las contradicciones metafísicas que parecían derivarse de las *Investigaciones lógicas*. La concepción de la intencionalidad como *constitución* de los objetos conduce a la paradoja de la subjetividad *humana*, porque la subjetividad constituyente, la conciencia, es aprehendida como una conciencia humana, como una conciencia *psicológica*. Ahora bien, si aprehendemos *puramente* la conciencia, esto es, si tomamos la conciencia no como una parte del mundo constituido, sino como una conciencia pura, la paradoja desaparece. Solo mediante esta conversión de la conciencia psicológica en conciencia pura puede superarse definitivamente todo psicologismo. Como afirmará Husserl en un texto de 1920:

La conciencia —este es el error fundamental que constituye el último de los errores fundamentales del psicologismo (error que cometen no solo todos los empiristas, sino también los racionalistas)— no es ninguna vivencia psíquica, ninguna red de vivencias psíquicas, ninguna cosa, ningún apéndice (estado, actividad) de un objeto de la naturaleza. ¿Quién nos salvará de la mundanización [*Realisierung*] de la conciencia? Aquel que lo consiga sería el salvador de la filosofía, más aún, el creador de la filosofía. (Citado en Kern, 1964, p. 235)

Este salvador, claro está, es el propio Husserl, y la salvación consiste precisamente en la *purificación* de la conciencia, en la *reducción* a la conciencia *pura*, pues solo así se podrá resolver la gran paradoja de la constitución. Esto es, para desentrañar el sentido último de la *constitución del mundo en la conciencia* y superar así definitivamente toda forma de psicologismo es necesario abordar «la *relación entre conocimiento y objeto*, pero en sentido *reducido*, según el cual no se habla de conocimiento humano, sino de conocimiento en general, sin referencia alguna de simultánea posición existencial, ya sea

al yo empírico o a un mundo real» (Hua II, p. 75 [1982b, p. 90]). Nótese que, a pesar de la similitud en la formulación, Husserl no está aludiendo aquí, como hacía al final de las *Investigaciones*, a la consideración *eidética* del problema del conocimiento. Ciertamente, Husserl sigue considerando que la consideración fenomenológica debe ser necesariamente *eidética* y que, en último término, la tarea de la fenomenología es «traer a intelección la esencia del darse y el constituirse de los diversos modos de objeto» (Hua II, p. 73 [1982b, p. 87]). Sin embargo, cuando habla aquí de considerar el conocimiento «en general, sin referencia alguna de simultánea posición existencial», no está proponiendo simplemente que consideremos el conocimiento *in specie*, sino que lo consideremos como un proceso *puro*, tomándolo como un acto de una *conciencia pura* en lugar de como un *acto psíquico*. El campo de estudio de la fenomenología, por tanto, ya no es el de la conciencia *empírica*, sino el de la conciencia *pura*, o, como también lo denomina Husserl, el «campo de los fenómenos absolutos» (Hua II, p. 8) o de los «fenómenos puros» (Hua II, p. 45)⁸⁷. En esto precisamente consiste la novedad en relación con las *Investigaciones lógicas*: mientras que en estas «el problema originario fue la *relación entre la vivencia subjetivamente psicológica y el ser en sí en cuanto captado en ella* (primeramente, el ser real y, luego, también los entes matemáticos y los demás entes ideales», ahora «el *problema radical* tiene más bien que ser el de la *relación entre conocimiento y objeto*, pero en sentido *reducido*» (Hua II, p. 75 [1982b, p. 90]).

A este modo de consideración *reducido* o *purificado*, «en el que se desconecta toda posición empírica» para desentrañar el problema fundamental de la relación entre conciencia y objeto, esto es, el problema de la *intencionalidad* o de la *constitución*, lo empieza a calificar Husserl a partir de 1908 de «trascendental» (Hua XXIV, p. 425; cf. también Hua III, pp. 128, 198, 228). La psicología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* debe ser sustituida por una fenomenología trascendental. Para entender en qué consiste exactamente esta fenomenología *trascendental* y en qué se diferencia exactamente de la psicología descriptiva debemos profundizar en el proceso por el que accedemos a la conciencia pura, la reducción fenomenológica, y ver cómo se relaciona esta conciencia pura con el mundo y con la conciencia psicológica que encontramos en él. Para ello tenemos que acudir al texto en el que por primera vez presentó Husserl al público su concepción de la reducción fenomenológica y de la fenomenología pura o trascendental, esto es, al libro primero de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, y, más en concreto, a la célebre «Meditación metafísica fundamental» contenida en el mismo.

⁸⁷ Una vez que Husserl introduce el objeto intencional dentro del análisis fenomenológico y que considera que lo propio de la inmanencia, en el sentido relevante para la epistemología, no es ser un «ingrediente» de la conciencia, sino el darse de manera «pura», Husserl empieza a utilizar el término «Phänomen» para referirse al objeto de la fenomenología, que ahora engloba tanto a la *aparición* de lo que aparece como a *lo que aparece* en cuanto tal: «La palabra “fenómeno” [Phänomen] tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. *Φαινόμενον* quiere propiamente decir “lo que aparece” y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico» (Hua II, p. 14 [1982b, p. 106]; cf. también Hua XXIV, p. 425).

§ 17. El camino a la conciencia pura y la apodicticidad de esta

La «Meditación fenomenológica fundamental» está dedicada precisamente a aclarar en qué consiste la reducción fenomenológica mostrando el camino que va desde lo que Husserl denomina «la actitud natural» (Hua III, p. 56) a la actitud propiamente filosófica o fenomenológica, es decir, aquella actitud en la que debemos estar para resolver el problema filosófico del conocimiento. La actitud natural es aquella que toma el mundo percibido, la realidad espaciotemporal que se da en la percepción, como algo que existe ahí delante. «La “realidad” la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— *como algo existente y la tomo tal y como se me da, también como existente*» (Hua III, p. 61 [1962, p. 69, trad. modificada]). Es decir, la actitud natural es aquella en la que normalmente vivimos, es la actitud que pone como existente, como algo trascendente a la percepción y real, el mundo que percibe. Se trata, pues, de la actitud que hay que desconectar para acceder al campo propio de la fenomenología, el de la inmanencia. Para ello, Husserl nos propone, al igual que en *La idea de la fenomenología*, la realización de una *ἐποχή*, que aquí Husserl califica de «universal».

¿Pero en qué consiste exactamente esta *ἐποχή*? ¿Cómo podemos llevarla a cabo? Para aclararlo Husserl acude al intento de duda universal que trató de llevar a cabo Descartes, aunque lo utilizará con un fin muy distinto del que perseguía el filósofo francés. Husserl propone realizar una suerte de duda universal afecte a todo nuestro conocimiento del mundo. Todo aquello que aceptamos como realmente existente queda puesto en duda y, en consecuencia, todo juicio sobre la realidad queda en suspenso. Husserl advierte, no obstante, de que no se trata de dudar de todo en el sentido habitual de la expresión. No se trata de convertir la convicción en conjetura, sospecha, indecisión, en definitiva, en duda en el sentido habitual de la palabra (Hua III, p. 63), pues para esto harían falta motivos racionales que se opusieran al curso concordante de nuestras experiencias (Hua III, pp. 98–99). Se trata más bien de poner fuera de juego, de colocar entre paréntesis nuestra creencia en la existencia del mundo. La creencia en la existencia del mundo sigue estando en cierto modo ahí, «*pero no hacemos de ella “ningún uso”*» (Hua III, p. 63 [1962, p. 71]). En los términos técnicos del análisis intencional se trataría de modificar la cualidad, tesis o posición en que consiste la creencia, de manera que, aunque esta siga estando ahí, su efecto quede fuera de juego. Se produce de esta manera un cambio de valor de la tesis ponente. «*Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición*» (*ibid.*).

No se trata, pues, de dejar el objeto intencional fuera del análisis, como ocurría en las *Investigaciones lógicas*, sino de desconectar el carácter trascendente del mismo mediante la modificación de la posición de creencia. Esto quiere decir que el objeto intencional se mantiene, pero solo en cuanto parte esencial —aunque no ingrediente— de la vivencia, es decir, se conserva como nóema. Al desconectar la trascendencia del mundo nos quedamos, por tanto, con las meras vivencias y sus correlatos intencionales en cuanto tales. Pero no con las vivencias apercibidas como vivencias psíquicas de un determinado ser humano del mundo. El ser humano y sus vivencias, en cuanto parte del mundo, también han quedado desconectados. En cuanto parte del mundo, también está mi conciencia sujeta al intento de duda universal. También podría ser que, pese a todas las

evidencias disponibles, el ser humano que soy, no existiera realmente, podría resultar que no soy más que el sueño de un genio maligno. Por ello, debo desconectar también la trascendencia de mi propia conciencia entendida como la conciencia de un ser humano en el mundo. Lo que me queda entonces es el propio flujo de vivencias, pero «purificado», es decir, sin ser apercebido como una conciencia psíquica o *mente* [Seele] ligada a un determinado cuerpo. Solo las vivencias así entendidas —y sus objetos intencionales en cuanto tales—, esto es, solo las vivencias purificadas o *puras*, quedan más allá de todo intento de duda. Solo ellas son propiamente inmanentes.

Este era el resultado que alcanzaron las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*. Sin embargo, ahora Husserl emprende una tarea que solo anunció, pero no llevó a cabo en aquella obra: una vez que hemos alcanzado la conciencia pura como «residuo» de la reducción fenomenológica (Hua III, p. 121), como pura inmanencia, queda establecer la relación que existe entre la conciencia pura y el mundo real cuya posición hemos desconectado. Para ello Husserl recurre a la diferencia fundamental que existe entre los modos de darse del mundo y de la conciencia. Como representante del mundo, Husserl toma el objeto más básico del mismo, el objeto propio de la percepción sensible: la cosa. Ya hemos visto en nuestro examen de las *Investigaciones lógicas* que la cosa, en cuanto objeto trascendente, se da siempre de manera escorzada y que, en consecuencia, «[a] la percepción de la cosa es inherente, además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta *inadecuación*. Una cosa sólo puede en principio darse “por un lado”, y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo lo que impone la exhibición por medio de matizaciones o escorzos» (Hua III, p. 91 [1962, p.99, trad. modificada]). Frente a esta inadecuación esencial de la cosa, «la *vivencia*, decíamos, no se expone [*stellt sich nicht dar*]. Esto implica que la percepción de vivencias es un simple intuir algo que *se da* (o puede darse) *en la percepción como “absoluto”* y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de matizaciones o escorzos» (Hua III, p. 92 [1962, p. 100, trad. modificada]). Esto, como ya sabemos, quiere decir que la vivencia, a diferencia de la cosa, se da de manera que todo lo mentado aparece cumplido intuitivamente, es decir, de manera adecuada, autocontenida o *absoluta*.

Pues bien, del carácter adecuado o absoluto del modo de darse de la vivencia se sigue el carácter *indubitable* del conocimiento de su existencia, o, como lo expresa Husserl, «mi conciencia en general está dada originaria y absolutamente, no sólo en esencia, sino en existencia» (Hua III, p. 97 [1962, p. 105]). Es decir, en el caso de la propia conciencia no solo podemos tener un conocimiento *apodíctico* de su esencia, sino también de su *existencia*. Esto hace que la propia conciencia sea el único ser cuya existencia se da de manera *apodíctica* (Hua I, p. 27; Hua XVII, p. 235). Dicho de otro modo, la existencia de la propia conciencia es el único *factum* al que se le puede atribuir *apodicticidad* (Hua XXXV, p. 287), al menos por lo que respecta «a la vida que corre, en su presencia real», aunque no podamos decir lo mismo de «las partes ya transcurridas y aun venideras» (Hua III, p. 96 [1962, p. 105])⁸⁸. Al resto de entes, esto es, al conjunto de entidades que

⁸⁸ En *Ideas*, Husserl alude solo de pasada a la apodicticidad del conocimiento de la propia conciencia al presente vivo, pues, a fin de cuentas, el presente vivo es el único que está realmente dado de manera adecuada a la percepción inmanente. Solo en su obra posterior tomará verdadera conciencia de la

componen el mundo, le corresponde un conocimiento «presuntivo», pues, por muy cierto que sea, «siempre puede que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*» (Hua III, p. 97 [1962, p. 106]). Husserl expresa esta misma idea, de manera un tanto confusa, señalando que a la propia conciencia le corresponde una tesis «necesaria» mientras que a las cosas del mundo le corresponden una tesis «contingente»:

Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia. (Hua III, p. 98 [1962, p. 106]).

Del texto recién citado podría concluirse que el conocimiento necesario o apodíctico de la propia conciencia es un conocimiento *eidético*, esto es, el conocimiento de una ley esencial. Husserl trata de corregir esta impresión señalando a continuación que «no por ello es la necesidad de ser de la vivencia en cada caso actual una pura necesidad de esencia, esto es, una especificación puramente eidética de una ley esencial; es la necesidad de un *factum*, que se llama así porque en el *factum* —que en este caso es la existencia como tal— participa una ley esencial» (Hua III, p. 98 [1962, p. 106, trad. modificada]). Husserl no aclarara aquí en qué consiste esta participación de la ley esencial «ninguna vivencia dada en persona puede no existir» en el *factum* de la percepción de la propia conciencia, simplemente señala que es «un caso *totalmente señalado* de las necesidades empíricas mencionadas en el § 6» (Hua III, p. 98, nota 1 [1962, p. 107]). En este párrafo nos aclara que estas «necesidades empíricas» no son más que el resultado de aplicar leyes de esencias a individuos que caen bajo las respectivas esencias, como ocurre cuando aplicamos las leyes de la geometría a la naturaleza (Hua III, p. 19). Así, por ejemplo, sería una necesidad empírica que los ángulos de un determinado triángulo de madera sumen 180° en tanto en cuanto el objeto de madera fuera efectivamente triangular. Correspondientemente, podríamos afirmar que conocemos *apodícticamente* que los ángulos del objeto que tenemos delante, *si efectivamente se trata de un ejemplar de triángulo*, deben sumar 180°.

importancia de realizar una crítica del alcance de esta apodicticidad de la percepción interna, llegando incluso a hablar de la necesidad de una «reducción apodíctica». (cf. Hua I, pp. 61–63 y 67–68; Hua VII, pp. 294 y ss.; Hua VIII, pp. 168–169 y, especialmente, Hua XXXV, pp. 115 y ss.). El resultado de esta reducción apodíctica es que solo podemos conocer apodícticamente la existencia de la conciencia por lo que respecta al presente vivo y la estructura esencial de la misma (cf. Hua XXXV, pp. 146–149, 251–259, cf. también Kern, 1964, pp. 211–213). Algunos autores (Landgrebe, 1961; Tugendhat, 1967) han defendido que Husserl supera el «dogmatismo de la apodicticidad», esto es, el «cartesianismo», basándose fundamentalmente en algunos pasajes de la *Lógica formal y trascendental* (Hua XVII) y del curso *Filosofía primera* (Hua VII y VIII). Sin embargo, lo cierto es que incluso en las obras publicadas en los años treinta, *Meditaciones cartesianas* (cf. Hua I, pp. 55–63) y *La crisis de las ciencias europeas* (Hua VI, pp. 6, 14, 191), Husserl sigue defendiendo la idea de que el conocimiento de la propia conciencia debe ser *apodíctico*, aunque el campo de lo apodíctico se restrinja de acuerdo con una necesaria reducción apodíctica, y aunque asumamos que «el ego [que] está apodícticamente dado, está dado, sin embargo, como “concreción muda”», que, en consecuencia, hay que interpretar en el análisis intencional (Hua VI, p. 191).

Ahora bien, si la *apodicticidad* del conocimiento de la propia existencia es del mismo tipo que la *apodicticidad* del conocimiento de los grados de un objeto triangular concreto, entonces su origen no está en la percepción *adecuada* de la propia conciencia, sino en la *apodicticidad* de la propia ley esencial. En efecto, si sabemos *apodícticamente* que los ángulos del objeto triangular que tenemos delante deben sumar 180° no es porque tengamos un conocimiento apodíctico del objeto triangular concreto, ni tampoco porque sepamos apodícticamente que lo que vemos es un triángulo, sino porque sabemos que es necesario que, *si* lo que vemos es un triángulo, *entonces* sus ángulos *deben necesariamente* sumar 180°. Correspondientemente, con independencia de cómo se nos den nuestras vivencias, lo que haría apodíctico el conocimiento de su existencia es la apodicticidad, el no poder ser de otra manera, de la ley esencial que determina que, *si* una vivencia se da, *debe necesariamente* existir. Como trataremos de mostrar en la segunda parte (cf. *infra*, §§ 56–57), *esta* es la interpretación correcta del *cogito* cartesiano, y no la que se ve forzado a dar Husserl.

Husserl, no obstante, no puede aceptar esta conclusión, pues supondría renunciar a la idea de que es la *intuición de la propia conciencia*, tras la correspondiente *ἐποχή* fenomenológica, la que revela a la conciencia pura como *conciencia absoluta* y, en consecuencia, como *conciencia trascendental*. Esto es, supondría renunciar a la justificación *intuicionista* de la conciencia absoluta trascendental, justificación que, como veremos, es el fin último de la «Meditación fenomenológica fundamental». Por eso insiste Husserl que la apodicticidad o necesidad del conocimiento de la existencia de la propia conciencia se deriva *directamente* del carácter *adecuado* o *absoluto* de su modo de darse, con independencia de que podamos advertir, además, que se esta necesidad está conectada con una ley de esencia. Como señalará Husserl más adelante, la apodicticidad *fáctica* del *ego cogito* es previa a la apodicticidad *eidética* que podemos encontrar en él. El conocimiento apodíctico o necesario de la existencia de la propia conciencia que aporta la percepción inmanente precede al conocimiento de esencia de dicha necesidad. Esto no quiere decir que el conocimiento esencial no aporte nada al *cogito*, ya que «al conocer eso [la necesidad apodíctica eidética del *cogito*] y, al mismo tiempo, intuir individualmente mi *cogito* individual, intuyo una clase de justificación de más elevada dignidad, de hecho, la justificación de dignidad más elevada de todas, la justificación que comprende en el sentido más profundo lo ya que ya estaba justificado de manera absoluta» (Hua XXXV, p. 287). Pero, en cualquier caso, se trata de un conocimiento ulterior que se basa necesariamente en la previa intuición directa y apodíctica de la propia existencia en cuanto conciencia pura.

§ 18. El camino a la conciencia absoluta y trascendental

Tenemos, pues, que la intuición adecuada de la propia conciencia, una vez reducida o purificada de todo lo empírico, nos lleva a la tesis o posición «necesaria» o «absoluta» de la existencia de la propia conciencia. Es precisamente esta necesaria posición de la existencia de la propia conciencia lo que hace que la conciencia pura sea lo que queda necesariamente tras la reducción fenomenológica, el «residuo fenomenológico». Ahora bien, con esto todavía no hemos explicado qué relación hay entre la conciencia y el

mundo, simplemente hemos subrayado una diferencia en los respectivos *modos de darse* y hemos extraído de la misma una diferencia en el modo de conocer la *existencia* de cada uno. Pues bien, del análisis de estas características del modo de darse de las vivencias inmanentes frente a las cosas trascendentes y de cómo la conciencia pone a las primeras como necesariamente existentes mientras que a las segundas las pone de manera meramente relativa o «contingente», Husserl extrae la conclusión de que las vivencias no solo *se dan* de manera absoluta, sino que, además, *son* absolutas. Es decir, del análisis del modo de darse en la conciencia de las propias vivencias Husserl extrae las características de su modo de ser.

Antes de examinar la coherencia de este cuestionable paso inferencial, veamos cómo entiende Husserl el ser absoluto de la conciencia y, respectivamente, el ser relativo del mundo. Husserl define el ser absoluto de acuerdo con la definición cartesiana de «sustancia»⁸⁹: un ser es absoluto si no necesita de otro para existir. «*El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla “re” indiget ad existendum*» (Hua III, p. 104 [1962, p. 113]). Ahora bien, aquí hay que tener en cuenta que Husserl no habla de la independencia de la conciencia respecto de todo en general, sino, específicamente, respecto de cualquier *res*. Husserl no está defendiendo que la conciencia sea un ser completamente autosuficiente, que sea un ser que no necesita de *absolutamente nada* para existir, esto es, que sea una *causa sui*. Es decir, no está deificando la conciencia, tornándola en algo «absolutamente absoluto»⁹⁰, sino que lo que quiere decir, más bien, es que la conciencia no depende de ninguna «*res*» o «*cosa*», en el sentido de *cosa real del mundo*. Para demostrar que la conciencia es efectivamente independiente del mundo, Husserl utiliza el célebre experimento mental —o, como lo denomina Husserl, «hipótesis ficticia» (Hua VII, p. 340)— de la aniquilación del mundo.

Si pensamos en la posibilidad de no-ser que descansa en la esencia de la trascendencia de toda cosa, resulta evidente que *el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*. Modificado, ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente, sino que en toda corriente de vivencias (en toda corriente completa de vivencias de un yo, esto es, en toda corriente tomada sin límites por ambos lados) quedarían excluidos ciertos complejos ordenados de experiencias y por consiguiente ciertos órdenes de la razón teorizante que busca su orientación en ellos. Pero esto no implica que quedaran excluidas otras vivencias y otros complejos de vivencias. *Así, pues, ningún ser real en sentido estricto [kein reales Sein]*, ningún ser que se exponga y compruebe en la conciencia mediante apariciones, *es para el ser de la conciencia misma* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario*. (Hua III, p. 104 [1962, pp. 112–113, trad. modificada])

⁸⁹ «*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum*» (AT VIII, p. 24).

⁹⁰ De hecho, como señala más adelante Husserl, «el “absoluto” trascendental, ese precipitado al que hemos llegado mediante la reducción, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis* y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero» (Hua III, p. 182 [1962, p. 192, trad. modificada]), a saber, en la conciencia interna del tiempo.

La desaparición del mundo, por tanto, nos dice Husserl, no traería consigo la desaparición de la conciencia, sino solo la desaparición del orden coherente de vivencias que es el correlato del mundo percibido. La conciencia seguiría existiendo aun sin aquel orden, aunque quedaría profundamente modificada por la desaparición del mundo y del correlativo orden de vivencias. No solo no podríamos hablar de una conciencia *humana*, sino que difícilmente podríamos hablar de una conciencia en sentido propio — pues sin un mínimo orden en las vivencias no serían posibles las «síntesis de reconocimiento» necesaria en la conciencia de cualquier objeto (Hua XVII, p. 166)—, sino más bien un simple caos de vivencias. En cualquier caso, seguiría, en principio, habiendo vivencias y, por tanto, la conciencia no se vería afectada en su existencia. Y exactamente lo contrario sucede con el mundo de las *res* trascendentes: «*Por otra parte, el mundo de las "res" trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual*» (Hua III, p. 104 [1962, o, 113]). Es decir, si eliminamos la conciencia, eliminamos con ella el mundo. Es, por tanto, impensable un mundo sin conciencia. Una llamativa consecuencia de esta tesis es que un universo en el que no hay ningún ser vivo, ni por tanto, ningún ser consciente —como fue nuestro universo durante miles de millones de años—, «solo es pensable en cuanto pasado de un mundo con tales sujetos» (Hua XXXVI, p. 144, n. 2).

Ahora bien, a todas estas consecuencias que extrae Husserl de la hipótesis de la aniquilación del mundo y de la correlativa hipótesis de la aniquilación de la conciencia, solo llegamos si por «mundo» entendemos el nóema «mundo», esto es, el mundo considerado como mero correlato intencional de la conciencia. Tomado en este sentido, es evidente que la existencia de la conciencia no depende del mundo, mientras que el mundo depende necesariamente de la conciencia. En efecto, el hecho de que, de repente, desaparecieran los objetos ordenados de la experiencia y se sustituyeran por un caos desarticulado no afectaría de ninguna manera a mi existencia, o, si se prefiere, a la existencia de mi conciencia; mientras que el hecho de que dejara de haber un determinado orden de experiencias supondría, lógicamente, que dejaría de aparecer a esa conciencia un mundo ordenado. Pero de aquí no se sigue que la conciencia sea independiente del mundo ni que el mundo sea dependiente de la conciencia, entendiendo por «mundo» no un mero objeto intencional, sino algo que tiene una existencia propia independiente del modo como me aparece. Esto es, del hecho de que la conciencia sea independiente del mundo *que nos aparece tomado como meramente como algo que nos aparece* —y, correlativamente, que el mundo así entendido dependa necesariamente de la conciencia— no se sigue necesariamente que sea independiente del mundo *tal y como es en sí mismo, con independencia de cómo nos aparece* —y, correlativamente, que el mundo dependa en su ser de la conciencia—. De hecho, cuando afirmo que mi conciencia *existe*, incluso que es *apodícticamente cierto* que existe, ¿no estoy afirmando que mi conciencia es «realmente existente» y, como tal, parte del conjunto de lo que realmente existe, esto es, del mundo? Incluso si mantenemos que la conciencia no es un ser *real*, en el sentido de ser espaciotemporal, y, por tanto, no forma parte del mundo entendido como conjunto de cosas *reales*, no se sigue de aquí que no esté conectada con el mundo *real* [*wirklich*] y que no pueda depender de él.

Todo esto solo se sigue de la hipótesis de la aniquilación del mundo si previamente suponemos que «el *mundo espaciotemporal* entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades particulares subordinadas [*untergeordnete Einzelrealitäten*], es un *mero ser intencional por su sentido*, esto es, un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de un ser *para* una conciencia. Es un ser que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio solo es intuible y determinable en cuanto es algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero que *además de esto* no es nada (Hua III, p. 106 [1962, p. 114, trad. modificada]). Es decir, solo si suponemos que el mundo no es más que un *mero ser intencional*, esto es, que más allá de ser un objeto intencional *no es nada*, o, más exactamente, que el mero pensamiento de un ser del mundo más allá de su ser intencional es una *contradicción* (cf. Hua III, p. 499, n. A a la p. 106). Por tanto, lo que aparece como una conclusión de la hipótesis de la aniquilación del mundo es en realidad un presupuesto de la misma. Pues la hipótesis de la aniquilación del mundo solo muestra el carácter *relativo* a la conciencia del mundo *en cuanto fenómeno* y la correlativa independencia de la conciencia respecto del fenómeno o nóema «mundo». Solo si previamente identificamos el ser del mundo con su ser objeto intencional, podemos concluir que el mundo, considerado en su propio ser, depende de la conciencia y la conciencia es irrelativa a él.

El propio Husserl parece consciente de esto cuando señala en el párrafo anterior a la hipótesis de la aniquilación del mundo que «aquí hay que observar siempre que *lo que las cosas son*, las cosas únicas sobre las cuales hacemos proposiciones, sobre cuyo ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, y sólo sobre él, disputamos y podemos decidirnos racionalmente, *lo son en cuanto cosas de la experiencia*. Ésta, únicamente, es la que les impone su *sentido*» (Hua III, p. 100 [1962, pp. 108–109]). Es decir, es la experiencia, el curso concordante de las vivencias perceptivas, la que constituye el sentido de las cosas de la percepción y del mundo que estas conforman. Por este motivo Husserl denomina al objeto real «un índice de un sistema teleológico completamente determinado de formaciones unitarias de la conciencia» (Hua III, p. 337), «un índice de determinadas conexiones de conciencia» (Hua XIII, p. 179) o «un índice de un sistema subjetivo de correlación» (Hua VI, p. 168). Todas estas expresiones quieren poner de manifiesto que el verdadero sentido de la cosa en sí es ser el correlato de un determinado sistema de experiencias, es decir, ser un correlato de la conciencia. Incluso el carácter trascendente, el carácter «ser en sí», de las cosas del mundo es un producto de la conciencia.

No se debe uno dejar engañar, pues, por la expresión de trascendencia de la cosa frente a la conciencia o «ser en sí» de la cosa. El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinado que llamamos experiencia comprobatoria. (Hua III, pp. 100–101 [1962, p. 109])

Es decir, toda trascendencia, todo «en sí» *inteligible*, todo «en sí» que no es un contrasentido, es un rendimiento de la conciencia. Si nuestro concepto de «cosa en sí» tiene su origen en el modo como la cosa de la percepción se da en la conciencia, en el hecho de que cualquier cosa se da de manera escorzada y como correlato de un curso

infinito de experiencias concordantes, entonces hablar de una cosa en sí independiente de toda conciencia carece de todo sentido. Por tanto, la idea misma de una cosa en sí absoluta, no relativa a la conciencia, es tan contradictoria como la idea de un cuadrado redondo (Hua III, p. 120). Si en *Investigaciones lógicas* se dejaba a un lado el problema de la trascendencia del mundo «en sí» y solo se abordaba la trascendencia como elemento de la conciencia, en *Ideas* ya no se trata meramente de dejar fuera de consideración la posible trascendencia física o metafísica de la cosa de la percepción, sino que se niega explícitamente que pueda tener algún sentido hablar de una trascendencia que vaya más allá de la trascendencia constituida en la conciencia. Si nuestro concepto de «cosa en sí» tiene su origen en el modo como la cosa de la percepción se da en la conciencia, en el hecho de que cualquier cosa se da de manera escorzada y como correlato de un curso infinito de experiencias concordantes, entonces hablar de una cosa en sí independiente de toda conciencia carece de todo sentido.

Todo esto, como es evidente, no es una *conclusión* del experimento mental de la aniquilación del mundo, sino lo que es necesario suponer para llegar a la conclusión deseada, a saber, que la conciencia pura es una conciencia *absoluta*. Solo si suponemos que el sentido del ser del mundo es ser un correlato de una conciencia constituyente, esto es, solo si suponemos que *lo que las cosas son* es un rendimiento de una conciencia *trascendental*, podemos concluir que el *ser del mundo* es *relativo a la conciencia* y, correlativamente, el *ser de la conciencia* es *absoluto* respecto del mundo. Esto quiere decir que la conclusión de la «Meditación fenomenológica fundamental no es en realidad el resultado de la ἐποχή y la consecuente reducción fenomenológica, sino el resultado de aceptar hasta sus últimas consecuencias los resultados del análisis intencional de la conciencia que revelaba a esta como la fuente constituyente del ser de todo objeto intencional. El paso decisivo que da Husserl en *Ideas* en relación con las *Investigaciones lógicas* y con *La idea de la fenomenología*, el paso que va de la psicología descriptiva al idealismo trascendental, no es más que la aceptación de la conclusión inevitable del análisis intencional de las *Investigaciones*: la constatación de que no hay más trascendencia que la que constituye la conciencia. Pero aceptar esta conclusión implica, claro está, aceptar que la conciencia que constituye el mundo en su ser no puede ser una parte del mundo, sino que ha de ser una conciencia *desligada* del mundo, *ab-soluta*. Solo entonces parece ineludible la conclusión de que la conciencia es condición de posibilidad del mundo como objeto intencional, o, dicho de otro modo, es condición última de posibilidad de todo conocimiento del mundo en tanto en cuanto constituye al mundo como objeto intencional. Es decir, solo entonces parece ineludible la conclusión de que la conciencia es una conciencia *trascendental*.

Así pues, el gran descubrimiento al que, según Husserl, llegamos tras realizar la reducción fenomenológica y que resuelve definitivamente el problema del conocimiento del mundo, esto es, el problema propiamente «trascendental» de cómo la trascendencia del mundo se da en la inmanencia de la conciencia sin reducirse a esta (Hua III, p. 198), no es, en realidad, un descubrimiento al que lleguemos al desconectar la trascendencia del mundo exterior por medio de la ἐποχή y examinar el ser de la conciencia pura a la que nos vemos «re(con)ducidos». Más bien, es el resultado del análisis intencional de la

conciencia. *En este sentido*, podemos decir, como hizo el propio Husserl en alguna ocasión (Hua XXIV, pp. 424–426), que las *Investigaciones* se movían ya en el plano «trascendental». En su obra madura, Husserl consideró que el «camino cartesiano» a la conciencia trascendental, el camino que practica en la «Meditación fenomenológica fundamental», es un camino inadecuado hacia la conciencia trascendental porque conduce hasta esta «de un salto» (Hua VI, p. 158 y Hua XXIX, pp. 424–426). Pero, en realidad, más que inadecuado, el camino cartesiano no es ningún camino a la conciencia trascendental, pues solo conduce a esta, si ya hemos llegado previamente a ella. A lo sumo es un camino a la existencia indubitable de la conciencia, pero no al carácter absoluto ni al carácter trascendental de la misma. Lo que verdaderamente condujo a Husserl a la conciencia trascendental fue el camino que recorrió en las *Investigaciones lógicas*, camino que combina los que se han dado en llamar (cf. Kern, 1964, p. 195) «el camino a través de la ontología» —y que podría llamarse también el «camino trascendental»— y «el camino a través de la psicología intencional»⁹¹.

En efecto, las *Investigaciones lógicas* persiguen la meta *epistemológica* fundamental de retrotraer las objetividades lógicas a los actos intencionales en los que estos tienen su *origen* para así aclararlos o comprenderlos filosóficamente. Husserl analiza, pues, los actos de conciencia en que las objetividades lógicas son llevadas a intuición y llega a la conclusión de que este proceso es un proceso de constitución que parte del mundo de la percepción sensible (el mundo de la vida) y se eleva en actos cada vez más complejos hasta dar lugar a las objetividades lógicas. Asimismo, se hace patente en sus análisis psicológicos-descriptivos que la característica fundamental de la conciencia —aunque no la característica definitoria (cf. *supra*, § 4)— es la intencionalidad y que, en el conjunto de los actos intencionales, la intuición —o, más exactamente, la percepción— es el acto principal, pues en ella se da «la cosa misma», gracias a un proceso constitutivo o animador en el que un contenido intuitivo recibe un *sentido*, esto es, recibe un *qué es* y un *cómo es*. Por tanto, tanto los análisis *epistemológicos* como los análisis *psicológicos* llegan a la misma conclusión: la conciencia es aquello que constituye los objetos de la experiencia y, en general, los objetos a los que podemos referirnos intencionalmente y, en consecuencia, es aquello que debemos analizar para aclarar el ser último de todo objeto. La conciencia, por tanto, es la respuesta al problema trascendental de cómo es posible el conocimiento del mundo. Pero para no caer en contradicciones es necesario considerar a la conciencia, no como una parte del mundo, sino como una conciencia pura o separada del mundo. La *ἐποχή* y la subsiguiente reducción fenomenológica no son, pues, el camino a la conciencia trascendental, sino la manera de tratar de salvar la reflexión trascendental del contrasentido que supondría admitir que el mundo es producto de una parte del mismo. En consecuencia, la conciencia absoluta es la conciencia desligada de

⁹¹ Que en las *Investigaciones* podemos encontrar una anticipación del «camino desde la ontología» es algo que han señalado Kern (1964, p. 221) y Zahavi (2003, p. 52, n. 8). Por otro lado, Serrano de Haro (1990, pp. 434–446) ha defendido que el camino que llevó a Husserl de la psicología descriptiva de las *Investigaciones* a la fenomenología trascendental de *Ideas* puede entenderse como una variante del «camino a través de la psicología descriptiva».

toda dependencia respecto del cuerpo y del mundo, es la conciencia en la que se constituye el mundo y, como parte de él, el propio cuerpo y la mente asociada a este⁹².

Hay que convencerse de que *todo lo psíquico en el sentido de la psicología*, las personalidades psíquicas, las propiedades, vivencias o estados psíquicos, son unidades *empíricas*; son, pues, como las realidades en sentido estricto de toda clase y grado, meras unidades de «constitución» intencional —existentes verdaderamente en su sentido; susceptibles de ser intuitas, experimentadas, determinadas científicamente sobre la base de la experiencia— y sin embargo, «meramente intencionales» y por ende meramente «relativas». Tomarlas por existentes en un sentido absoluto es, pues, un contrasentido. (Hua III, p. 119 [1962, p. 129])

El gran error de Descartes fue precisamente no ver que el yo indubitable al que llegó tras su duda metódica no era «un pequeño rincón del mundo» (cf. Hua I, p. 63 [1985, p. 66]), sino la conciencia pura en la que se constituye el mundo en su totalidad, y, por tanto, también el yo-mente entendido como parte del mundo. Esto es, también las mentes, las conciencias psicológicas que aparecen en el mundo asociadas necesariamente a un cuerpo, se constituyen en la conciencia pura. Y lo mismo ocurre con la mente que más próxima tenemos, nuestra propia mente. Yo mismo, en cuanto ser humano, en cuanto mente que habita un cuerpo, soy un producto intencional de mí mismo, en cuanto conciencia trascendental.

Ahora bien, no parece haber dos entidades distintas, la mente, por un lado, y la conciencia pura por otro, pues el yo que reflexiona, el yo que lleva a cabo la reducción fenomenológica, y el que queda tras haber desconectado toda trascendencia es el mismo yo que aparece necesariamente ligado con su cuerpo. ¿Cómo es posible que uno y el mismo yo sea a la vez conciencia pura y mente encarnada? La respuesta es que esta

⁹² Gran parte de *Ideas II* —es decir, de la segunda parte de *Ideas*, que no llegó a publicarse nunca en vida de su autor— está dedicado precisamente al proceso de constitución de la mente [*Seele*] como singular objeto del mundo y de la relación de esta con el cuerpo (cf. Hua IV, pp. 91–172, 281–302). Es importante remarcar que Husserl no niega la relación psicofísica entre determinados estados cerebrales y la conciencia. De hecho, Husserl afirma explícitamente que las sensaciones *dependen* de ciertos estados cerebrales (cf. Hua IV, p. 134, 290). Husserl prefiere hablar aquí de condicionalidad en lugar de causalidad, pues «una causa en sentido propio es justamente una causa *real*. Lo subjetivo, sin embargo, es, frente a la realidad, una irrealidad» (Hua IV, p. 64). La mente es «irreal» en el sentido de que no es una sustancia inmersa en la red de la causalidad (cf. Hua IV, p. 132, y también Hua XXV, p. 27), pero esto no quiere decir que no sea una parte de la naturaleza y que no interaccione «cuasicausalmente» con el cuerpo. Es por esto por lo que, según Husserl, puede establecerse una correlación exacta entre estados cerebrales y sensaciones perceptivas (cf. Hua IV, p. 134, 290). Ahora bien, esta relación de condicionalidad solo tiene sentido cuando consideramos la conciencia como mente (*Seele*), esto es, cuando la consideramos como una parte del mundo. Sería un absurdo, claro está, considerar que la sensación «pura», el contenido inmanente de la conciencia trascendental, depende del cuerpo, ya que este es un objeto constituido por la propia conciencia trascendental. Pese a esta reserva derivada de su idealismo trascendental, Husserl considera que tiene perfecto sentido establecer una relación de causalidad —o de «cuasicausalidad»— entre determinados procesos físico-fisiológicos y la conciencia tomada como mente, o, más exactamente, entre dichos procesos y la parte «material» o «*hylética*» de la conciencia: la sensación. En consecuencia, considera que la psicofísica, si bien no es una parte fundamental de la psicología, es una parte legítima de esta y, por tanto, «también tiene sus derechos» (cf., p. ej., Hua VI, p. 209, 246, 250; Hua IX, p. 46; Hua XVII, p. 42; Hua XXV, p. 31, 37).

dualidad es posible porque no se trata de una dualidad de entidades, sino de dos maneras de aparecer la conciencia ante sí misma. Solo hay una conciencia, la conciencia pura o trascendental, pero esta aparece ante sí misma como una parte del mundo, como una mente. Esto es posible gracias a la conexión que existe entre la conciencia y el cuerpo. «Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y el tiempo de la naturaleza —en el tiempo que se mide físicamente» (Hua III p. 116 [1962, p. 126]).

Pero esta conexión o enlace de la conciencia con el cuerpo no debe entenderse como una relación entre dos seres independientes, puesto que ya sabemos que, según Husserl, el cuerpo, en cuanto parte del mundo, es por su propia esencia dependiente de la conciencia trascendental. La conexión con el cuerpo la establece la propia conciencia pura cuando se apercibe a sí misma como un objeto trascendente conectado con el cuerpo. Es decir, la conciencia además de percibir los objetos del mundo —como sabemos, mediante una aprehensión objetivadora de las sensaciones— se percibe a sí misma como una parte inseparable del cuerpo que previamente ha constituido. «Una *forma peculiar de experiencia*, una forma peculiar de “*apercepción*” es quien lleva a cabo la obra de este llamado “enlace”, de mundanización [*Realisierung*], de la conciencia» (Hua III, p. 117 [1962, p. 126, trad. modificada]). Se trata, por tanto, de un proceso de «mundanización» —o, como también lo denomina Husserl, de autobjetivación (Hua XI, p. 294)— de la propia conciencia que ella misma lleva a cabo. Solo tras la reducción fenomenológica se percata la conciencia de su verdadera naturaleza trascendental.

Por este motivo existe un paralelismo entre la fenomenología trascendental y la psicología descriptiva: ambas tienen el mismo objeto de estudio, la conciencia, y ambas estudian las características esenciales de la misma, esto es, ambas «persiguen la esencia pura y propia de las vivencias» (Hua III, p. 188 [1962, p. 198]). Lo único que diferencia a ambas ciencias es que una está dirigida a la conciencia como fuente constitutiva de todo sentido y la otra está dirigida a la conciencia como mente asociada a un cuerpo. Se trata, como señala Husserl, de una diferencia que puede parecer un matiz insignificante, pero que determina decisivamente los caminos correctos y los incorrectos en filosofía (cf. Hua I, pp. 70–71). De hecho, confundir ambas es, para Husserl, «el pecado específicamente epistemológico, el pecado contra el espíritu sagrado de la filosofía, y, desgraciadamente también, el pecado original en el que cae necesariamente el hombre que ha sido despertado de la situación de inocencia epistemológica» (Hua XXIV, p. 176). En efecto, el camino de la psicología descriptiva lleva a aporías filosóficas irresolubles —por ejemplo, la de cómo es posible que los objetos de la percepción sean al mismo tiempo *causa* y *producto* de nuestras vivencias perceptivas—, que, según Husserl, solo pueden resolverse mediante la reducción trascendental. Solo mediante la reducción trascendental que descubre a la conciencia como fuente constituyente del mundo puede superarse definitivamente, de acuerdo con Husserl, el psicologismo que convierte al mundo en un producto de la mente. Por este motivo, la psicología descriptiva conduce necesariamente a la fenomenología trascendental⁹³.

⁹³ Como consecuencia de esta conexión necesaria entre psicología descriptiva y fenomenología trascendental, no hay ni puede haber, en último término, una psicología descriptiva como ciencia

Como vemos, la reducción fenomenológica, aunque se presenta como la puerta de entrada a la fenomenología trascendental, es, en realidad, la única salida que le queda a quien considera que el mundo de la experiencia es un mundo constituido en su sentido por la conciencia. Por este motivo, solo quien haya realizado este «descubrimiento» fundamental, el descubrimiento de que la intencionalidad de la conciencia es esencialmente *constitución* del ser del mundo, puede encontrar convincente el camino a la conciencia trascendental a partir de la *ἐποχή* y de la reducción fenomenológica que propone la «Meditación fenomenológica fundamental». Por lo mismo, quien no encuentre convincente la interpretación «constitutiva» de la intencionalidad, no encontrará en absoluto convincente este camino a la conciencia trascendental, es más, considerará que se trata de un camino en el que se producen saltos argumentativos totalmente injustificados⁹⁴. Pero si el camino que realmente conduce a la conciencia trascendental es el camino ontológico-psicológico de las *Investigaciones*, ¿por qué Husserl presentó el camino cartesiano al principio de sus *Ideas* como la manera de acceder propiamente a la conciencia trascendental?

La respuesta la encontramos, una vez más, en su *intuicionismo metodológico*. Husserl necesita defender un camino puramente *intuitivo* a la conciencia trascendental, un camino que se base en el modo como la conciencia se da a sí misma y nada más. Si la aceptación de la conciencia trascendental es fundamental para su sistema filosófico, no puede justificarla meramente en la necesidad de salvar una contradicción, no puede simplemente argumentar que, para «salvar los fenómenos», debemos suponer una conciencia que no es parte del mundo, sino que está más allá de todo lo mundano, puesto que lo constituye. De hecho, este tipo de argumento «regresivo-constructivo», como lo denomina Kern (1964, p. 94), que va de manera no intuitiva de nuestro conocimiento de algo a las necesarias condiciones de posibilidad de ese conocimiento, es el modo de argumentar típicamente kantiano, que tanto criticó Husserl durante toda su vida, incluso

positiva independiente. En este sentido leemos en la *Crisis de las ciencias europeas*: «Así como hay otras ciencias positivas, ciencias naturales o ciencias humanas, no hay una psicología pura como ciencia positiva, una psicología que investigue universalmente a los hombres que viven en el mundo como hechos reales en el mundo. Únicamente hay una psicología trascendental, que es idéntica con la fenomenología trascendental» (Hua VI, p. 261). La investigación universal sobre la conciencia del hombre no puede ser una mera ciencia positiva, de acuerdo con Husserl, porque necesariamente acaba desbordando el ámbito de toda ciencia positiva para desembocar en la fenomenología trascendental, única filosofía primera posible para Husserl y fundamento de las demás ciencias posibles. Esto no quiere decir, claro está, que la investigación sobre la estructura de la conciencia, en la medida en que sea llevada a cabo en la actitud natural, para la cual la conciencia es una parte del mundo, no pueda ser correctamente denominada «psicología», ni que los resultados de la investigación trascendental no puedan aplicarse al estudio empírico de la mente humana, ya que «todo nuevo conocimiento trascendental se transmuta por necesidad de esencia en un enriquecimiento del contenido de la mente humana» (p. 267). A fin de cuentas, «yo, en cuanto yo trascendental, soy el mismo yo que soy en cuanto yo humano en el mundo» (pp. 267–268). Ahora bien, toda psicología que quiera investigar hasta el final la naturaleza de la conciencia desemboca necesariamente en una fenomenología trascendental.

⁹⁴ Un buen ejemplo de esto lo presenta uno de los más cercanos discípulos de Husserl, Ingarden, quien, a pesar de su cercanía y admiración por Husserl, nunca encontró convincente la interpretación constitutiva de la intencionalidad ni, consecuentemente, el idealismo trascendental que de ella se deriva (cf. Ingarden, 1975).

tras adoptar una variante de idealismo trascendental y entender que su filosofía no dista tanto de la kantiana (cf. Kern, 1964, pp. 94–109). Para Husserl es imprescindible justificar la conciencia trascendental desde «el principio de todos los principios», esto es, tomando la intuición como fundamento de derecho último, como fuente última de toda justificación. Para Husserl no puede ser sino «la intuición [la que] nos dice que la conciencia es —con todas sus configuraciones ingredientes y con todo el conjunto de apariciones, menciones, pensamientos, etc., que pertenece esencialmente a estas— un ser absoluto que sería afectado por la eliminación del mundo entero solamente en los resultados de sus configuraciones, pero no en su existencia» (Hua XXXVI, p. 124).

Así pues, son, en último término, las exigencias metodológicas de su intuicionismo las que llevan a Husserl a buscar la conciencia trascendental en la intuición, y es en la particular combinación de suspensión del juicio sobre la existencia real de la conciencia y la reflexión sobre el modo de darse «absoluto» e indubitable de la conciencia donde Husserl encuentra el mejor candidato. Pese a todo, un detenido análisis del curso de la «Meditación fenomenológica fundamental» lleva a la inevitable conclusión de que en ella se supone aquello que se quiere demostrar: el carácter meramente intencional del ser del mundo y el carácter absoluto y trascendental de la conciencia. Los verdaderos fundamentos del idealismo trascendental, por tanto, no se encuentran en la reducción fenomenológica, sino en los análisis de la intencionalidad constituyente. Por eso mismo, la reducción fenomenológica no es el *camino* que nos lleva por primera vez a la conciencia trascendental, sino la única *salida* que Husserl encuentra a las paradojas resultantes del análisis de la intencionalidad: solo si consideramos a la conciencia constituyente como una condición de posibilidad del sentido del ser del mundo, que, por eso mismo, está, en cierto sentido, *más allá* del mundo, podemos escapar a las paradojas de la subjetividad.

§ 19. El sentido del idealismo trascendental husserliano

Con independencia de que entendamos que la conclusión de la «Meditación fenomenológica fundamental» es realmente algo que se deriva de la misma o, más bien, una conclusión del análisis «constitutivista» de la intencionalidad, sobre lo que parece no haber duda es sobre el hecho de que la conclusión de dicha meditación tiene trascendencia no solo *epistemológica*, sino también *metafísica*. Husserl no solo señala la conciencia trascendental como el fundamento último de todo conocimiento, sino también como la fuente del sentido del ser del mundo. El mundo, nos dice Husserl, no es, en su ser, más que un mero correlato intencional de la conciencia. En definitiva, la conclusión de la «Meditación fenomenológica fundamental» es el idealismo trascendental, que sostiene que la conciencia trascendental es el fundamento, no solo de todo conocimiento, sino también de todo ser:

Todo ser objetivo, toda verdad, tiene el fundamento de su conocimiento y el fundamento de su ser en la subjetividad trascendental [...]. Expresado más exactamente: si esta subjetividad realiza una meditación sobre sí misma de manera sistemática y universal — esto es, como fenomenología trascendental —, encontrará [...] como algo constituido en sí misma todo ser «objetivo» y toda «verdad objetiva», todo lo que se identifique como

mundano. Lo objetivo no es otra cosa que la unidad sintética de una intencionalidad actual y potencial que pertenece esencialmente a la subjetividad trascendental. (Hua XVII, p. 280)

No obstante, pese a la claridad con la que Husserl expresa el alcance *metafísico* de su idealismo trascendental, no han sido pocos los autores que han defendido expresamente que el idealismo trascendental husserliano es un «idealismo *epistemológico*», que, como tal, se abstiene de pronunciarse en cuestiones metafísicas. Esta es la posición, por ejemplo, de lo que Zahavi (2003, p. 58) ha denominado «la interpretación de la costa oeste», por pertenecer sus principales representantes a universidades de la costa oeste de Estados Unidos⁹⁵. Esta corriente interpretativa tiene su origen en un célebre artículo de Føllesdal (1966) sobre el concepto husserliano de «nóema». Aunque no entraremos aquí en el rico debate que se generó en torno a esta interpretación⁹⁶, analizaremos algunos de los motivos que llevaron a Føllesdal a su peculiar interpretación fregeana del nóema. Esto nos servirá para poner de manifiesto algunas de las ambigüedades de la posición de Husserl respecto a la reducción fenomenológica y nos ayudará a comprender mejor el sentido de su idealismo.

Føllesdal (1966, p. 682) entiende que con la noción de «nóema» Husserl no se refiere al *objeto* al que se dirigen las vivencias intencionales, esto es, al objeto intencional propiamente dicho, sino al *sentido* mediante el cual las vivencias se referirían mediatamente a su objeto. Esto no quiere decir, no obstante, que Føllesdal confunda el nóema con el sentido o materia de la vivencia, esto es, con el sentido de la nóesis, pues considera que el nóema es un sentido objetivo que mediaría entre la nóesis y el objeto intencional. Aunque, como trataremos de mostrar, la interpretación de Føllesdal no se aviene bien con la posición trascendental de *Ideas* y, en general, con el análisis «constitutivista» de la intencionalidad, no se trata de una interpretación arbitraria de la posición husserliana, sino más bien de una interpretación que explota una ambigüedad irresuelta en el concepto husserliano de «nóema». Una ambigüedad que está, además, conectada con una ambigüedad respecto del sentido de la reducción fenomenológica.

Entre los argumentos que ofrece Føllesdal a favor de su interpretación, el más interesante tiene que ver con lo que denomina el carácter «abstracto» del nóema (1966, p. 684), esto es, con el hecho de que el nóema o sentido no es un objeto *real*, sino una entidad abstracta o *ideal* o, como también podríamos decir, con Husserl, *irreal*. Quizá el pasaje más célebre de *Ideas* donde se pone de manifiesto la diferencia fundamental entre la *realidad* del objeto al que se dirige la vivencia considerado «pura y simplemente» y la *idealidad* o *irrealidad* del nóema es el pasaje en el que Husserl señala que mientras que «el

⁹⁵ Los representantes más señalados de esta interpretación son Dreyfus (1982), Hall (1982) y McIntyre y Smith (1982). También parece ser esta la posición de Bernet (2004), quien, aunque no termina de aclarar qué entiende exactamente por tal, sostiene que el idealismo trascendental de Husserl debe entenderse exclusivamente como un «idealismo *epistemológico*» —dando entender así que no se puede entender como un idealismo *metafísico*— y advierte, además, que «toda extrapolación del significado del idealismo husserliano más allá de los límites de su fenomenología del conocimiento se expone a las peores clases de malentendidos» (p. 20). Con todo, su exposición de los análisis de la percepción no es muy distinta de la ofrecida en este trabajo.

⁹⁶ Para ello puede consultarse la exposición de Zahavi (2003, pp. 58–66) y la bibliografía que ahí se recoge. Cf. especialmente Dreyfus y Hall (1982) y Bernet (1990).

árbol considerado pura y simplemente [*der Baum schlechthin*] puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc.», «el sentido —el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto» (Hua III, p. 205 [1962, p. 216, trad. modificada]). Más de veinte años más tarde, Husserl volverá sobre este pasaje de *Ideas*, «que tanta indignación levantó», para señalar que «es completamente correcto: de un árbol considerado pura y simplemente puede decirse que arde, un árbol percibido “en cuanto tal” no puede arder; más exactamente, decir de él que puede arder es un contrasentido; pues se le estaría exigiendo a un componente de una percepción pura, que solo es concebible como un momento esencial de un sujeto-yo, hacer algo que solo puede tener sentido para un cuerpo hecho de madera: arder» (Hua VI, p. 245).

¿No se sigue de aquí que el árbol considerado pura y simplemente, el árbol «real», y el árbol percibido en cuanto tal, el nóema «árbol», son dos entidades radicalmente distintas: una real, que puede arder y descomponerse, y una ideal, a la cual no tiene sentido atribuirle nada de esto? Y puesto que el nóema, que no se identifica con el objeto puro y simple que aparece en la vivencia, es algo más íntimamente conectado con la vivencia que dicho objeto, ¿no habría que concluir de esto que el nóema es una suerte de entidad ideal o abstracta que media entre el árbol real y la conciencia? De los pasajes citados parecería seguirse esto necesariamente. Sin embargo, un par de párrafos después, Husserl parece oponerse explícitamente a esta interpretación, que, en el fondo, conduciría de vuelta a la teoría de las imágenes que tanto se esforzó en criticar. Aquí Husserl señala que «la cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la “intención” perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una “imagen interna” del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido» (Hua III, pp. 207–208 [1962, p. 218]). «Frente a tales extravíos», nos dice Husserl, «hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad exactamente tal como se da»; lo que debemos hacer es, consecuentemente, «“colocar entre paréntesis” el objeto “real de veras” [*das “wirkliche” Objekt*]» (p. 208 [1962, p. 219]). Ahora bien, esta «“colocación entre paréntesis” que ha experimentado la percepción impide todo juicio sobre la realidad percibida (esto es, todo el que se funda en la percepción no modificada que acoja en sí la tesis de ésta), pero no impide juicio alguno que diga que la percepción es conciencia *de* una realidad (cuya tesis no debe ser “coejecutada”); ni impide, en absoluto, describir esta “realidad en cuanto tal” que aparece en la percepción, con los modos especiales en que se tiene conciencia de ella» (p. 209 [1962, p. 220, trad. modificad]).

Según estos últimos pasajes, parece claro que el objeto intencional en cuanto tal, el nóema al que se dirigen esencialmente las vivencias intencionales de manera inmediata, no es un segundo objeto frente al objeto «real de veras», al que en último término se dirige la vivencia, sino, más bien, es una *nueva manera de considerar dicho objeto*: en lugar de tomar el objeto «pura y simplemente», en lugar de tomarlo como un objeto real de veras y, en consecuencia, «coejecutar la tesis de existencia», lo tomamos como *mero objeto*

intencional, esto es, como *mero correlato de la vivencia*. No se trata, pues, del descubrimiento de un nuevo objeto, sino del descubrimiento de una nueva forma de considerar al objeto: ahora ya no consideramos su existencia real ni sus propiedades reales en general, sino que solo consideramos el modo como se nos da dicho objeto. Dicho de otro modo, no se trata de un cambio de objeto, sino un cambio de la *actitud* con la que consideramos el objeto: pasamos de una actitud «pura y simple», de una actitud *natural* o «ingenua», a una actitud «reflexiva», a una actitud *fenomenológica*.

Ahora bien, si el objeto intencional en cuanto tal no es un objeto distinto del objeto «real», del objeto «considerado pura y simplemente», o, dicho aún de otra manera, del árbol «considerado tal y como es *en sí mismo*», sino una nueva manera de considerar el árbol, la manera propiamente *fenomenológica*, ¿por qué insiste Husserl en que el árbol percibido en cuanto tal *no puede arder*? Ciertamente, en el modo de consideración fenomenológico nos abstenemos de considerar la existencia del objeto o lo que *realmente le pasa*. No consideramos, por ejemplo, si el árbol que es correlato de mi percepción está ardiendo *realmente* o no. Pero que no tomemos esto en consideración no quiere decir que no tenga sentido atribuirle estos estados o propiedades al objeto. El cambio en el modo de considerar al árbol no puede cambiar el modo de ser del árbol. Esto es, el árbol, con independencia de cómo lo consideremos, es un ser vivo vegetal que «está hecho de madera» y que, por tanto, puede arder. Que no nos interese por cómo es en realidad el árbol o siquiera por si el árbol que creemos ver realmente existe, no cambia el modo como realmente es el árbol ¿Por qué insiste Husserl, entonces, en que es absurdo decir del árbol percibido en cuanto tal que puede o no puede arder?

Para Føllesdal, esto no puede querer decir más que, en realidad, cuando cambiamos el modo de consideración, cuando pasamos a la actitud fenomenológica, cambiamos también el objeto de nuestras consideraciones: ya no nos dirigimos al objeto del mundo real que se da en la vivencia, sino al *sentido objetivo* por medio del cual se da dicha vivencia. Føllesdal (1966, p. 682) señala además que el propio Husserl establece que el sentido es aquello por medio del cual la conciencia se refiere a un objeto, y aporta dos pasajes al efecto. En efecto, Husserl señala en varios lugares (cf., p. ej., Hua III, pp. 297, 310) que la conciencia o las vivencias se refieren a los objetos por medio de un sentido. Pero si leemos con atención estos pasajes veremos que en ellos Husserl no identifica el sentido con el nóema —como sí hace, de manera confusa, en otros, como, por ejemplo, en el que identifica el objeto intencional en cuanto tal con el sentido objetivo (Hua III, p. 206)—, sino con una *parte de él*, siendo la otra parte principal del nóema el *objeto al que se refiere el sentido*, esto es, el «punto de unidad» del nóema, la «X determinable» por medio de los distintos sentidos (Hua III, pp. 301–304). Aquí Husserl no hace más que extrapolar al nóema la estructura que ya vimos (cf. *supra*, § 7) que le correspondía al sentido de la nóesis, a la materia del acto: también los nóemas tienen un polo objetivo, una pura X determinable por una multiplicidad de propiedades, y un sentido bajo el cual se presenta el objeto X.

Ahora bien, *tanto* el conjunto de determinaciones bajo la cual puede aparecer el objeto *como* el objeto unitario que aparece bajo una multiplicidad posible de determinaciones son *partes del nóema*. Esto quiere decir que el objeto al que refiere el sentido no es un

objeto *más allá* del nóema, sino una parte de dicho nóema, o, más exactamente, el polo unitario idéntico del nóema que se constituye como tal en la síntesis de los múltiples sentidos bajo los que se presenta un objeto. Si podemos decir que, en algún sentido, el polo objetivo *trasciende* al nóema es solo porque es el *mismo* polo objetivo de una multiplicidad —infinita por principio— de nóemas. Por tanto, no es correcta la interpretación de Føllesdal, según la cual el nóema —o el objeto intencional en cuanto tal— sería una entidad abstracta a cuyo través la conciencia se dirige a un objeto. Más bien, lo que habría que decir es que el objeto al que se dirige la conciencia no es más que el polo objetivo idéntico de una multiplicidad de nóemas que, compartiendo polo objetivo, difieren, sin embargo, en el contenido de su sentido.

Esto quiere decir que el objeto al que se dirige la conciencia es *en realidad* el polo objetivo idéntico que se constituye en la conciencia como resultado de la actividad dadora de sentido de la conciencia. Es decir, el objeto intencional, como ya sabemos, no es más que el resultado de la síntesis en una unidad intencional trascendente e ideal (o irreal) de un determinado curso de experiencias que tiene como partes ingredientes una multiplicidad de sensaciones o contenidos intuitivos. Por tanto, cuando Husserl insiste en que el nóema «árbol» no puede arder, no es porque esté considerando una entidad abstracta distinta del árbol «real», sino porque está considerando el árbol «real» —el único árbol que hay— en el modo de consideración fenomenológico, que es el modo en el que se revela la «verdadera naturaleza» del árbol, esto es, en el que se muestra que el árbol que percibimos es *en realidad* una determinada unidad intencional de sentido constituida como correlato de un determinado curso de experiencias. Es decir, al considerar el mundo en actitud fenomenológica llegamos al conocimiento de su *verdadero ser*, llegamos al conocimiento de que «todas las unidades reales en sentido estricto [*alle realen Einheiten*] son “unidades de sentido”» (Hua III, p. 120 [1962, p. 129]).

Los árboles, como el resto de objetos de la percepción —con la notable excepción de otros sujetos conscientes— no son más que unidades intencionales producidas por la conciencia a partir de un determinado material sensible. El carácter «real en sentido estricto» (*real*) de los objetos no es, en el fondo, más que una de las formas de la *irrealidad*: llamamos «reales», esto es, «espaciotemporales», a ciertas unidades intencionales irreales que sintetizan un determinado «patrón» de contenidos intuitivos. Y lo mismo podemos decir de los estados y propiedades de las cosas. Así, la combustión de un árbol no es en realidad más que una cierta unidad intencional —de distinta categoría, claro está, que la unidad intencional sustancial «árbol»— que constituimos como ligada de cierta manera a la unidad intencional sustancial «árbol» y que, como toda unidad intencional, es el resultado de la aprehensión de una determinada sucesión de sensaciones visuales, olfativas y táctiles conectadas al curso de experiencia que unificamos como el sentido «árbol».

Solo en la actitud natural que toma el mundo como algo «existente en sí» con «propiedades que le convienen absolutamente, con independencia de toda relación con una conciencia real o posible», y que, por tanto, es «ciega» al origen intencional del mismo, tiene sentido decir cosas como que el árbol arde. Para Husserl, esto no presenta ningún problema mientras no extraigamos de aquí conclusiones filosóficas, mientras que

no «absoluticemos *filosóficamente* el mundo», lo cual, nos dice Husserl, «es algo completamente extraño a la consideración natural del mundo», esto es, a la actitud natural (Hua III, p. 120). No deja de ser llamativo que Husserl afirme —haciéndose eco de una estrategia de Berkeley⁹⁷ justo en el párrafo en el que trata de diferenciar su idealismo del de este último— que la actitud natural no considera el mundo como algo absoluto, esto es, independiente de la conciencia, cuando al mismo tiempo sostiene que, como resultado de la meditación fenomenológica fundamental, «se invierte el sentido vulgar del término ser», de modo que, frente a lo que «vulgarmente» se cree, «la realidad en sentido estricto [*die Realität*] tanto de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia», esto es, «no es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto [esto es, a la conciencia], sino que en sentido absoluto no es absolutamente nada, no tiene absolutamente ninguna “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es *solo* intencional, *solo* para la conciencia, algo que se presenta o que aparece para una conciencia» (Hua III, p. 106 [1962, p. 115, trad. modificada]). Esto es, mientras que la opinión vulgar es que la conciencia, en cuanto parte del ser humano o, en general, del animal, depende de la naturaleza para existir, el resultado de la investigación fenomenológica es que «la existencia de una naturaleza no *puede* condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última: la naturaleza sólo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia» (Hua III, p. 109 [1962, p. 118]).

De todo esto podemos concluir que el nóema, el objeto intencional en cuanto tal, no es un objeto distinto del objeto intencional considerado «pura y simplemente», sino que es ese mismo objeto considerado *en cuanto mero correlato de una vivencia*, esto es, considerado fenomenológicamente. Este cambio de actitud propiciado por la epojé y la consiguiente reducción se presenta, en un principio, como un modo de considerar el objeto que deja fuera de la consideración las cuestiones sobre su verdadera naturaleza. Sin embargo, lo que se pone de manifiesto en la consideración fenomenológica es precisamente que la verdadera naturaleza del objeto, el verdadero sentido del ser del objeto, es ser un *mero correlato de las vivencias*. La interpretación de Føllesdal —y de quienes, como él, han considerado que la fenomenología trascendental se ocupa de cuestiones *puramente epistemológicas* dejando a un lado *toda consideración «metafísica»* sobre la verdadera existencia del mundo que se nos da en la percepción— hace pie en el confuso modo como Husserl introduce la reducción fenomenológica, pues, efectivamente, Husserl *parece* estar proponiendo una «reducción» del análisis fenomenológico a los modos como se dan las cosas y una consiguiente «exclusión» de la

⁹⁷ Nos referimos al pasaje del tercer diálogo entre Hylas y Philonus (*Three Dialogues*, III, pp. 172–182) en el que Berkeley insiste en que su posición filosófica no entra en conflicto con lo que denomina «el sentido común del mundo», sino solo con una posición filosófica «extravagante», que pretende que tras los objetos cotidianos de la percepción se esconde una oscura «materia» o «sustancia material», que tendría una existencia absoluta, independiente de toda mente. Pero Berkeley no rechaza este concepto de una manera independiente de la mente porque sea «extravagante», sino porque «es inconsistente, o, en otras palabras, porque repugna a la razón que pueda haber una noción semejante» (p. 175).

cuestión de cómo son realmente las cosas. Pero, en realidad, la reducción fenomenológica no «*reduce*» nuestro interés exclusivamente a la conciencia y al modo como las cosas se dan en ella, sino que al «*reconducir*» nuestro interés a la conciencia, nos revela la verdadera naturaleza del mundo, que se descubre como un mero correlato intencional de la conciencia. Solo así se entiende por qué a pesar de «desconectar» el mundo, este no se «pierde», sino que, al ganar el ser absoluto de la conciencia trascendental que alberga en sí el mundo como correlato, ganamos también la verdadera naturaleza de este último.

Así, pues, esto es lo que queda como el «*residuo fenomenológico*» buscado, lo que queda a pesar de que hemos «desconectado» el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las «constituye» en sí. (Hua III, p. 107 [1962, pp. 115–116])

Esto es, la conclusión del análisis de la conciencia pura que queda como «residuo» de la reducción fenomenológica es precisamente que «*lo que las cosas son [...] lo son en cuanto cosas de la experiencia*», que «ésta, únicamente, es la que les impone su *sentido*» (Hua III, p. 100 [1962, pp. 108–109]). Incluso su «ser verdaderamente real» (*wirklich oder wahrhaft sein*), su «no ser una mera apariencia, sino una efectiva realidad», no es sino «ser puesto racionalmente» por la conciencia original, esto es, «poder ser dado originariamente» (Hua III, p. 329). Esto quiere decir que afirmar que un objeto «existe verdaderamente» no es sino afirmar que ese objeto puede darse a la conciencia en el modo de la «plenitud», en el que el contenido intuitivo —esto es, las *sensaciones*— «llena» y, consecuentemente, legitima racionalmente el objeto intencional puesto como existente en virtud del acto tético de dar sentido (Hua III, p. 314–317). Como señalamos más arriba (cf. *supra*, § 15), tanto la *essentia* de las cosas del mundo como su efectivo *esse* no son sino el resultado de la aprehensión y la consiguiente dación de sentido al curso efectivo de sensaciones que la conciencia encuentra en sí.

Así pues, el resultado de la reducción fenomenológica —o, más exactamente, del análisis constitutivo de la intencionalidad que conduce necesariamente a la reducción fenomenológica para evitar caer en un contrasentido— es que el mundo, el mundo que se nos da en la conciencia, que es el único mundo del que tiene sentido hablar, es un producto intencional de la conciencia trascendental, y, por lo tanto, el verdadero *ser* del mismo es ser una unidad intencional irreal que unifica para la conciencia, reteniendo lo ya pasado y anticipando lo por venir, el efectivo curso de sensaciones que la conciencia encuentra en sí. Así precisamente lo expresa Husserl en epílogo a *Ideas* publicado en 1930:

El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido de ser del ser absoluto, que sólo ella es «irrelativa» (esto es, relativa a sí misma), mientras que el mundo real existe sin duda, pero tiene una esencial relación a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener su sentido de ser como construcción de sentido intencional de la subjetividad trascendental. (Hua V, p. 153 [1962, p. 386, trad. modificada])

Por tanto, «solo cuando se entiende torcidamente el sentido profundo del método intencional, o el de la reducción trascendental, o el de ambas cosas, puede pretenderse separar la fenomenología y el idealismo trascendental» (Hua I, p. 119 [1985, p. 144]). Aunque Husserl se desmarque de Berkeley y de lo que denomina el «idealismo subjetivo», insistiendo en que él no niega la trascendencia y la efectiva realidad del mundo (Hua III, p.120–121), lo cierto es que, para Husserl, el mundo trascendente y efectivamente existente —así como la trascendencia y la efectiva existencia de este— es el *resultado*, el *rendimiento*, el *producto* de la conciencia trascendental, o, más exactamente, de la comunidad de conciencias o «mónadas» trascendentales, esto es, de la *intersubjetividad trascendental*.

Esto, sin embargo, no quiere decir que la constitución del mundo sea una creación arbitraria o *ex nihilo* por parte de la conciencia. El hecho de que la conciencia constituya un mundo de sentido ordenado se debe a que las sensaciones, los contenidos inmanentes que se suceden en la propia conciencia, se suceden *de hecho* de manera ordenada. La conciencia no ordena las sensaciones, sino que construye unidades intencionales coherentes a partir de dicho orden. Este orden de sensaciones es un puro *factum* con el que se encuentra la conciencia. El estudio de este *factum* último e «irracional» del que depende en último término la existencia de una racionalidad teleológica en la propia conciencia, y, por tanto, del que depende la existencia del mundo como correlato de este orden coherente de vivencias, conduce finalmente a Dios (cf. Hua III, p. 109), y delimita el campo de estudio de una nueva metafísica de la facticidad última (Hua VII, p. 187, n. *, y p. 394; cf. también Kern, 1964, pp. 293–300). Esta metafísica teológica⁹⁸, aunque tiene su base en la fenomenología trascendental, sobrepasa los límites de esta, por lo que ya no necesita atenerse al principio de todos los principios, sino que puede utilizar el método regresivo-constructivo kantiano proscrito para la investigación estrictamente fenomenológica (cf. Kern, 1964, pp. 106–107). Ahora bien, para la fenomenología trascendental el orden efectivo de las sensaciones que, en último término determina que constituyamos un mundo ordenado y no un no-mundo caótico, es un *factum* último inexplicable, una suerte de «milagro» (Hua VII, p. 394), que en ningún caso puede ser considerado como el efecto de un «mundo en sí», independiente de la conciencia, que actúa causalmente sobre esta, pues el único «en sí» y la única «causalidad» de las que

⁹⁸ Los temas de esta metafísica que propone Husserl son, según un texto de 1926: «la armonía prestablecida de las mónadas», «la ley de desarrollo mediante la cual [la comunidad de mónadas “no desveladas”] se convierten, en el desvelamiento conjunto, en mónadas despiertas y en el mundo constituido en ellas», «las leyes universales del amor», «el yo de la mónada despierta: el yo libre», «el nacimiento y la muerte, el destino, el azar», «la divinidad, lo actuante de lo eterno que actúa en [la vida absoluta] como aquello que tiene efectividad última», «los grados del alejamiento de Dios y del oscurecimiento (del estar despierto, y luego el pecado, lo irracional)», «el camino de la salvación: el libre desvelamiento de uno mismo y la libre justificación racional de uno mismo y el libre acto de razón» (Hua XXXIV, pp. 27–28). Para una interesante exploración de algunos de los temas de la metafísica husserliana de corte claramente leibniziano, cf. Smith (2003, pp. 200–210).

podemos hablar inteligiblemente son el «en sí» y la «causalidad» constituidas por la conciencia⁹⁹.

Esta dependencia de la actividad constitutiva de la conciencia respecto del *factum* último de la sensación es aún mayor desde el punto de vista de la fenomenología *genética*. En efecto, si analizamos la conciencia trascendental desde el punto de vista genético, si analizamos cómo se han ido constituyendo los distintos estratos de sentido en el desenvolvimiento histórico o temporal de la conciencia trascendental, tendremos que concluir que toda construcción de sentido se retrotrae en último término a la sedimentación de asociaciones cada vez más complejas, que tienen su fundamento último en la conciencia interna del tiempo (Hua XVII, pp. 318–320). Asimismo, qué sentidos son los que *de hecho* se sedimentan depende de qué regularidades se dan de hecho entre las sensaciones que se suceden la conciencia¹⁰⁰. Esta centralidad de las *sensaciones* o *impresiones*, no solo en la determinación de la existencia efectiva de algo, sino en la constitución genética de los diversos *sentidos de ser* en el seno de la conciencia trascendental, es lo que ha llevado a algunos intérpretes (cf. De Palma, 2005) a denominar el idealismo trascendental de Husserl como un «empirismo eidético», aunque la expresión más exacta es, quizá, la que utiliza el propio Husserl, a saber, la de «intuicionismo fenomenológico» (Hua XXXV, pp. 477).

En conclusión, un examen detenido del idealismo trascendental husserliano nos obliga a concluir que estamos ante un verdadero idealismo *metafísico*: el mundo que conocemos no es un mundo independiente de nuestra conciencia —o, más exactamente, de la comunidad monadológica de las conciencias trascendentales—, sino un *producto trascendental* de esta, que es *constituido* a partir de un orden previamente —y providentemente— dado de sensaciones, o impresiones originarias. A pesar de que Husserl no reduce como Berkeley el mundo a «*ideas*» de la mente, considera que el mundo no es más que un sistema de unidades intencionales producidas a partir del orden efectivo de las sensaciones o contenidos intuitivos, que la conciencia trascendental encuentra en sí misma. Se trata, pues, de un idealismo trascendental en el que el *sentido del ser* depende de la actividad sintética de la conciencia y la *efectiva realidad del ser*, de los contenidos inmanentes efectivamente presentes de manera ingrediente en la conciencia.

⁹⁹ Recordemos, no obstante, que en el modo de consideración empírico, las sensaciones se entiende como los elementos ingredientes de una mente conectada con un cuerpo, cuyo origen causal se puede identificar en sucesos cerebrales concretos (cf. *supra*, p. 139, n. 92).

¹⁰⁰ El análisis de esta «historia» de la conciencia conforma lo que Husserl denomina «fenomenología constitutiva» o «fenomenología eidética de la génesis» (Hua XI, p. 345), que contrapone a la fenomenología «estática», que se encarga del estudio «sincrónico» de la conciencia, esto es, de cómo se constituye ordenadamente la conciencia en distintos niveles en un momento dado. Esto no quiere decir que Husserl se interese ahora por los análisis empírico-genéticos que excluyó del ámbito de la fenomenología en *Investigaciones lógicas* (Hua XIX, p. 7), pues la fenomenología genética no investiga cómo *de hecho* surgen unas objetividades de otras en cada conciencia trascendental, sino que su interés está dirigido a desentrañar «la historia necesaria de estas objetivaciones y con ello la historia de los objetos mismos de un conocimiento posible» (Hua XI, p. 345). Esto es, lo que estudia la fenomenología genética son las leyes esenciales que determinan cómo pueden surgir unas objetividades de otras. Por tanto, aunque el análisis se centre en la *génesis*, el punto de vista del análisis sigue siendo *eidético*, no *empírico*.

Husserl insiste en que su idealismo trascendental tiene su demostración en la fenomenología misma (Hua I, p. 119), esto es, en que su idealismo trascendental no es el producto de construcciones metafísicas sin fundamento, sino de la detenida descripción de lo dado en cuanto que es dado y en los límites en los que es dado. Que el idealismo husserliano es la conclusión necesaria de sus análisis de la intencionalidad, en particular, de sus análisis de la percepción, es algo que hemos intentado mostrar a lo largo de esta primera parte. Ahora bien, que estos análisis se atengan realmente «a lo dado» sin introducir ninguna construcción que no se acredite en «las cosas mismas» es algo que pondremos en duda en la segunda parte de este trabajo. Antes de esto, no obstante, repasemos el camino recorrido hasta ahora y veamos cuáles son, según lo que hemos puesto de manifiesto, los pilares del método fenomenológico, pilares que, como trataremos de mostrar, comparten tanto el método psicológico-descriptivo de las *Investigaciones lógicas* como el método fenomenológico-trascendental de *Ideas*.

CAPÍTULO V. LOS ELEMENTOS Y LOS PRESUPUESTOS DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios: la reflexión es también el rótulo de formas de vivencias esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. (Hua III, p. 165 [1962, p. 176])

Nos elevamos a la convicción metódica de que la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales; de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental. (Hua I, p. 106 [1985, p. 128])

Una vez que hemos visto cuál es la estructura fundamental de la intencionalidad y, consecuentemente, la estructura fundamental de la intuición que da las cosas mismas en persona (capítulo II), una vez que hemos visto también cuál es la estructura de la intuición más elevada de todas, la intuición de esencia, y que, con ello, hemos dado respuesta a la pregunta que dio lugar a las *Investigaciones lógicas* (capítulo III), y una vez que hemos visto que este análisis «constitutivista» de la intencionalidad lleva irremediablemente al idealismo trascendental (capítulo IV), estamos listos para volver al método fenomenológico que presentamos en el primer capítulo y examinar cómo debemos entender los elementos del mismo y cuáles son sus presupuestos.

En lo que sigue, pues, retomaremos, en primer lugar, la presentación del método que hicimos en el primer capítulo y veremos cómo debemos entender los elementos del mismo a la luz de los análisis que hemos ido realizando a lo largo de esta primera parte (§ 20). Veremos, en particular, que, pese a lo que pudiera parecer, el método fenomenológico de la psicología descriptiva que proponía las *Investigaciones* es, en lo esencial, idéntico al método fenomenológico de la fenomenología trascendental que presentan las *Ideas*: ambos se conciben como una *reflexión eidética*.

En segundo lugar, analizaremos los presupuestos *cartesianos* e *intuicionistas* que subyacen tanto a la concepción husserliana de la reflexión como a su concepción de la reducción eidética (§ 21). En concreto, trataremos de aclarar en qué sentido el intuicionismo y el cartesianismo son los motivos últimos que animan toda la fenomenología, esto es, trataremos de aclarar en qué sentido tanto lo que la fenomenología considera como claridad filosófica última como el método que propone para alcanzar esta claridad última están, en último término, determinados, al menos parcialmente, por los motivos cartesianos e intuicionistas que guiaron el pensamiento filosófico de Husserl desde sus comienzos. Con esto dejaremos el terreno preparado para la segunda parte de este trabajo: la crítica del método fenomenológico desde una perspectiva filosófico-gramatical.

§ 20. La reflexión eidética como método de la fenomenología

En esta primera parte hemos visto cómo la fenomenología, que empezó siendo una empresa *epistemológica* cuyo fin era aclarar el conocimiento de los objetos matemáticos y lógicos y cuyo método era el de la psicología descriptiva heredado de Brentano, se convirtió en una empresa *ontológico-trascendental* cuyo fin es aclarar el ser de todos los tipos de objeto —de todos los tipos de ente— examinando cómo su ser se constituye en la conciencia trascendental, fuente de sentido de todo ser. Sin embargo, como pondremos de manifiesto a continuación, a pesar de esta transformación del sentido y los límites de la fenomenología, la concepción del método fenomenológico se mantuvo más o menos constante a lo largo de toda la trayectoria del pensamiento de Husserl.

Recordemos que el método de la psicología descriptiva que se proponía en las *Investigaciones lógicas* tenía como fin fundamental devolver los conceptos a la intuición en la que debían tener su origen para aclarar así su sentido último (cf. *supra*, § 3). Recordemos, asimismo, que a la psicología descriptiva no le interesaba el origen en el sentido *empírico-genético*, sino en el sentido *epistemológico-eidético*, esto es, no le interesaba investigar cómo *de hecho* se originan los distintos conceptos de los que disponemos, sino investigar la conexión esencial que hay entre nuestros conceptos y la intuición para así alcanzar claridad filosófica última. Recordemos, por último, que esta vuelta a la intuición, a las «cosas mismas», no era simplemente una vuelta a los objetos que aparecen «en persona» en la intuición, sino una vuelta a la intuición misma donde aparecen estos objetos, pues solo aclarando la estructura de dicha intuición podremos dar respuesta última al problema epistemológico central, esto es, al problema de cómo es posible que los objetos, que pueden ser universales y necesarios, como ocurre con los objetos lógicos, lleguen a darse en vivencias psicológicas individuales y contingentes.

A este motivo «trascendental» que llevó a Husserl a buscar las condiciones de posibilidad del conocimiento estudiando los actos de conciencia en los que este conocimiento se concreta, se suma, además, el motivo cartesiano del principio de la falta de supuestos: la investigación filosófica solo debe ser una investigación en la que nada se suponga y en la que, en consecuencia, la duda esté excluida. Pero la exclusión absoluta de la duda solo es posible en el ámbito de la propia conciencia, pues solo esta se da de una manera tan «clara y distinta», esto es, tan «adecuada», que la duda se hace imposible. Por tanto, la conciencia es el único ámbito en el que puede realizarse completamente el principio de la falta de supuestos. Y, como sabemos, el ámbito de la conciencia, en la primera edición de las *Investigaciones*, se reducía a los actos y los contenidos ingredientes de los mismos, dejando a un lado a los objetos intencionales de estos actos.

Por otro lado, la manera de investigar la conciencia y sus estructuras esenciales solo podía ser, siendo coherentes con el principio intuicionista del conocimiento, mediante una intuición que tuviera por objeto a la propia intuición, esto es, mediante una intuición reflexiva o una reflexión intuitiva. Pero para llevar a cabo esta reflexión intuitiva es necesario realizar un particular giro de la mirada, una reconducción o «reducción» que, partiendo de las cosas intuitas nos lleve de vuelta a la intuición de las cosas, o, más en general, que partiendo de los objetos nos devuelva a los distintos modos en que tenemos conciencia de ellos. Aunque en la primera edición Husserl no se refiere a esta vuelta de

la mirada con el nombre de «reducción» —sí, en cambio, en la segunda edición (cf. Hua XIX, p. 368 y p. 413, n. *)—, es indudable que la restricción de los análisis a las vivencias y sus contenidos ingredientes y la consecuente exclusión del objeto intencional de los mismos supone una verdadera «reducción inmanente» (cf. Lohmar, 2012). De hecho, el propio Husserl, retrospectivamente, verá en las *Investigaciones lógicas* no solo la «reducción fenomenológico-psicológica» que encontramos ya en Brentano y sus seguidores, sino incluso una primera aparición en la historia de la filosofía de la *reducción trascendental* (Hua VI, p. 169, n. 1, y pp. 236–238).

Como hemos puesto de manifiesto a lo largo de esta primera parte, esta valoración de las *Investigaciones* no carece de fundamento, pues es precisamente el resultado de los análisis llevados a cabo tras la reducción fenomenológico-psicológica, esto es, la concepción «constitutivista» de la intencionalidad, la que condujo a Husserl a la reducción trascendental como modo de superar las contradicciones implícitas en dicha concepción. Y es también por esta razón por la que podemos decir que en lo fundamental el método de *Ideas* es el mismo que el método de las *Investigaciones*: aunque en *Ideas* se parta de la reducción trascendental, esta reducción no es un principio metodológico en sentido propio, no determina realmente el *camino* que debe seguir la fenomenología, sino que, más bien, es el complemento que se debe añadir al camino de las *Investigaciones* para superar definitivamente el psicologismo. Pero el verdadero método de las investigaciones fenomenológicas sigue siendo en *Ideas* la reflexión, como reconoce el propio Husserl. Así, leemos en *Ideas* que «el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión» (Hua III, p. 162 [1962, p. 175]), o que «la reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general» (Hua III, p. 165 [1962, p. 176]). Esto es, lo que verdaderamente abre el camino a la investigación fenomenológica, lo que permite desentrañar los problemas *epistemológicos* u *ontológico-trascendentales* que quiere resolver la fenomenología, es la «reconducción» de la atención a la propia conciencia, la reflexión sobre la misma. La desconexión de la trascendencia mundana de la propia conciencia no nos lleva más lejos, solo modifica el modo como tomamos los resultados que obtenemos mediante la reflexión.

Ahora bien, como sabemos, no basta con la mera reflexión sobre la propia conciencia, pues la mera reflexión no puede aportarnos conocimientos *universales y necesarios*, esto es, conocimientos *a priori* sobre la propia conciencia. Incluso si aplicamos la reducción trascendental a la propia reflexión y alcanzamos, de esta manera, la conciencia pura trascendental, lo que en ella intuimos sigue siendo meros hechos. Más aún, los hechos que encontramos en la conciencia forman parte de un incesante fluir que varía de instante a instante.

Tras la desconexión nos queda la conciencia pura. Pero ahí encontramos un río que nunca se detiene de fenómenos que nunca retornan. Por mucho que estos estén dados de manera indubitable en la experiencia reflexiva, la mera experiencia no es nunca ciencia. ¿De qué modo puede tornarse posible una ciencia de la experiencia, si quien conoce solo dispone realmente de fenómenos fluyentes [...]? (Hua XXV, p. 79)

La respuesta es sencilla: mediante la conversión de la intuición inmanente en una intuición de esencias, esto es, mediante lo que Husserl denomina la «reducción eidética» (Hua III, p. 6; Hua V, p. 142; Hua IX, pp. 284–285). Husserl se refiere a esta aplicación de la intuición de esencias como «reducción eidética» para marcar que la intuición de esencias es un elemento fundamental del método fenomenológico, que, como tal, debe acompañar necesariamente a la reducción trascendental. Esto es, para subrayar «la convicción metódica de que *la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales*; de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental» (Hua I, p. 106 [1985, p. 128]).

Recordemos que, aunque en las *Investigaciones*, Husserl todavía no tenía una conciencia clara de la dimensión eidética del propio análisis fenomenológico, esta dimensión de los análisis estaba implícita en los análisis concretos (cf. *supra*, § 3). En *Ideas*, en cambio, ya hay una conciencia explícita del carácter necesariamente *eidético* de la intuición reflexiva en que consiste el método fenomenológico. En esta obra la fenomenología aparece ya como una ciencia eidética, aunque no una ciencia eidética exacta como la matemática sino una ciencia eidética descriptiva, que no trata con conceptos abstractos obtenidos en un proceso de idealización, sino con lo que Husserl denomina «conceptos descriptivos o morfológicos» (Hua III, pp. 153–158). Esto quiere decir que los conceptos que maneja la fenomenología, conceptos como «vivencia», «sensación», «nóema», etc., son necesariamente vagos, pero esta vaguedad «no es una mácula con que estigmatizarlos; pues para la esfera del conocimiento a la que sirven son absolutamente indispensables o son los únicos justificados en ella. Si se trata de dar adecuada expresión conceptual a las cosas que se dan intuitivamente, con sus caracteres esenciales también intuitivamente dados, se trata justamente de tomarlas como se dan» (Hua III, p. 155 [1962, p. 165]). En definitiva, la fenomenología «quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia. Cuanto en cualesquiera vivencias reducidas cabe aprehender eidéticamente en una intuición pura, lo mismo si es ingrediente que correlato intencional, es propio de ella y para ella una gran fuente de conocimientos absolutos» (Hua III, p. 156 [1962, p. 166]).

Es importante señalar que, aunque la ciencia eidética fenomenológica no sea una ciencia «idealizante» y, por tanto, *exacta*, esto no quiere decir que no sea perfectamente *apodíctica*. Aunque, como apuntamos más arriba (cf. *supra*, p. 131, n. 88), Husserl llevó a cabo una crítica *apodíctica* de la percepción inmanente, siempre consideró que podemos tener un conocimiento apodíctico, no solo del presente vivo, sino también de la estructura temporal de la conciencia y, en general, de las estructuras esenciales de la misma. De hecho, como vimos más arriba (cf. *supra*, § 13), de acuerdo con sus análisis maduros de la intuición de esencias, *todos* los conocimientos derivados de la intuición de esencias —esto es, del conocimiento de esencias purificadas mediante la variación eidética, en contraposición al conocimiento de conceptos empíricos— son *apodícticos*, en tanto en cuanto se trata de un conocimiento de algo universal y necesario, y, por tanto,

con independencia de que se trate de esencias exactas o morfológicas, o de esencias «inmanentes» o «trascendentes», esto es, de esencias de objetos trascendentes o de objetos inmanentes a la conciencia. El conocimiento esencial de la propia conciencia, por tanto, es apodíctico por partida doble: primero, por tratarse de un conocimiento basado en la percepción inmanente y, segundo, por tratarse de un tipo de conocimiento de esencias.

En conclusión, el método fenomenológico que seguían implícitamente las *Investigaciones* y que presentan explícitamente las *Ideas* es el método de la *reflexión eidética*, esto es, de la reflexión intuitiva sobre —o la reducción a— la propia conciencia, a la que se le suma la abstracción ideatoria o intuición de esencias necesaria para convertir la ciencia de la conciencia en una ciencia eidética. El añadido de la reducción trascendental, aunque necesario para superar las contradicciones implícitas en las *Investigaciones* y convertir la psicológica eidético-descriptiva en fenomenología eidético-trascendental, no supone, en realidad, una modificación sustancial del método fenomenológico.

§ 21. Los presupuestos cartesianos e intuicionistas del método fenomenológico

Ahora que hemos identificado la reflexión eidética como el método de la fenomenología, pasaremos a examinar cuáles son sus presupuestos, para así dejar el terreno preparado para la parte crítica. Aunque, como veremos en el desarrollo de la segunda parte de este trabajo, los presupuestos filosóficos que subyacen tanto al método como a los análisis concretos de Husserl son múltiples y variados, podemos identificar el cartesianismo y el intuicionismo como los dos grandes pilares sobre los que descansa el método y, en general, el proyecto de la fenomenología.

Que estos son los pilares del método fenomenológico es algo que afirma el propio Husserl. En su curso de introducción a la filosofía de 1922/1923 introduce Husserl una «pequeña explicación sobre fenomenología e intuicionismo» (Hua XXXV, p. 288). En ella nos dice lo siguiente que «la fenomenología es la más extrema realización del racionalismo, que, no obstante, también puede ser denominada como la más extrema realización del empirismo» (*ibid.*) En efecto, la fenomenología puede considerarse, por un lado, la realización del racionalismo, «en la medida en que la intención originaria del racionalismo, tal y como lo fundó Descartes, era llevar las ciencias y el universo unificado de las ciencias al camino en el que estas fuera construidas, en todo respecto concebible, a partir de la intelección más plena y en el que su validez absolutamente vinculante fuera completamente asegurada a partir de principios apodícticamente necesarios (principios que, a parte del *ego cogito* cartesiano, fueron pensados, obviamente como leyes de esencia y como fuentes de explicaciones de esencias últimamente aclaratorias)» (pp. 288–289). Por otro lado, la fenomenología es la realización radical del empirismo, en la medida en que «este, con su principio de fundamentar todo conocimiento en la experiencia, estaba dirigido contra todo operar con pensamientos oscuros, contra toda especulación “escolástica” con conceptos vacíos de intuición; mientras que a lo que realmente estaba dirigido era al conocimiento obtenido a partir de la “experiencia”, esto es, a partir de la intuición puramente intuitiva, a la intuición que da las cosas mismas» (p. 289).

En definitiva, la fenomenología, por un lado, aspira a un conocimiento absolutamente fundamentado, a un conocimiento regido por la más estricta «falta de supuestos», como afirma el cartesianismo, y, por otro lado, entiende que este conocimiento absolutamente fundamentado solo puede obtenerse en la *intuición*, que es la fuente de toda legitimación racional, como afirma el empirismo. Esto no quiere decir que Husserl aceptara completamente el proyecto cartesiano o el proyecto empirista. Por un lado, considera que es absurdo querer «asegurar» con certeza absoluta todos los conocimientos a partir del *cogito*, como quería Descartes, pues así se obvia el abismo infranqueable que hay entre el conocimiento apodíctico de la propia conciencia y el conocimiento esencialmente presuntivo del mundo; el fin de la fenomenología no es *demostrar* el conocimiento presuntivo del mundo a partir del conocimiento apodíctico de la conciencia, sino *aclarar* la naturaleza del conocimiento presuntivo del mundo y, con ello, el sentido del ser esencialmente relativo del mundo a partir del conocimiento apodíctico de la conciencia absoluta (cf. Hua VI, p. 193)¹⁰¹. Por otro lado, considera que la restricción empirista y positivista de la intuición a la intuición *sensible* es un prejuicio que debe ser superado por el «principio de todos los principios» (cf. Hua III, pp. 51–53). Con todo, la fenomenología y también su método están fuertemente condicionados por dichos presupuestos.

El peso del cartesianismo en la fenomenología es indudable. Desde el principio de la falta de supuestos hasta el principio de todos los principios, Husserl siempre ha entendido que el conocimiento filosófico tiene que ser un conocimiento absolutamente indubitable fundamentado en la más perfecta de las intuiciones, en la intuición que dé a su objeto de manera tan *clara y distinta*, esto es, de manera *tan adecuada*¹⁰², que la duda esté totalmente excluida. Asimismo, Husserl, al igual que Descartes, identifica el conocimiento más perfecto, el conocimiento más cierto de todos que debe servir como fundamento —ya sea *demonstrativo*, ya sea *aclarativo*— de todo otro conocimiento, con la intuición reflexiva de la propia conciencia, de las propias *cogitationes*. Esto quiere decir que la concepción intuicionista de la reflexión como una percepción refleja —o, más exactamente, como una observación perceptiva refleja de la propia conciencia que supone una conciencia interna previa: la conciencia interna del tiempo¹⁰³— está estrechamente conectada con el cartesianismo. En realidad, como veremos en la segunda

¹⁰¹ Por esta razón, afirma Husserl que «es un malentendido ridículo, aunque por desgracia común, querer combatir la fenomenología trascendental como “cartesianismo”, como si para ella el “*ego cogito*” fuera una premisa o un conjunto de premisas para, a partir de ella, deducir con absoluta “certeza” el resto de conocimientos (entendiendo por tales, de manera ingenua, solo los conocimientos objetivos). No se trata de asegurar la objetividad, sino de entenderla» (Hua VI, p. 193). Es decir, cuando Husserl rechaza que la fenomenología sea una forma de «cartesianismo», lo que rechaza es el proyecto cartesiano de *demostrar* la existencia del mundo, con *certeza matemática*, a partir del *cogito*; no rechaza, en cambio, la interpretación cartesiana del principio de la falta de supuestos ni la consecuente *primacía epistemológica* del conocimiento de la propia conciencia.

¹⁰² Sobre la conexión entre las propiedades que según Descartes debe tener el conocimiento indubitable —esto es, la claridad y la distinción— y la *adecuación* de la intuición, cf. Hua XVII, pp. 61–67.

¹⁰³ Veremos con más detalle la relación entre la conciencia interna del tiempo y la reflexión, y los problemas que plantea la comprensión de ambas como una percepción y una observación perceptiva respectivamente, en la segunda parte de este trabajo (cf. *infra*, § 53).

parte (cf. *infra*, § 52), esta concepción de la reflexión como percepción de la propia conciencia se remonta, por lo menos, hasta Aristóteles, pero es la conceptualización cartesiana de la misma —y la recepción brentaniana de esta última— la que determina el modo como entiende Husserl la reflexión. Pero la influencia de Descartes va más allá del principio de la falta de supuestos y de la centralidad para el método fenomenológico de la reflexión concebida como una intuición refleja: incluso la subordinación de la *necesidad y universalidad* de las esencias al *modo como se dan en la intuición* —que forma parte de la inversión idealista del sentido del ser— puede rastrearse, como pondremos de manifiesto en la segunda parte (cf. *infra*, § 56), hasta Descartes.

Por lo que hace a la influencia del intuicionismo empirista en la filosofía de Husserl, el lugar donde este se hace notar con más fuerza es en la centralidad que tiene la noción de sensación o contenido intuitivo para la fenomenología. Las sensaciones no solo son uno de los dos elementos fundamentales de la percepción según Husserl —lo cual, como mostraremos en la segunda parte (cf. *infra*, §§ 26 y 27) es, en realidad, algo común a la reflexión filosófica sobre la percepción desde los griegos—, sino que son la verdadera fuente de toda *legitimidad racional* y, como consecuencia de la inversión idealista del sentido del ser, la fuente última de toda *realidad efectiva*. Como sabemos, para Husserl, «la *fuerza primitiva de toda legitimidad* reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en la *evidencia originaria*» (Hua III, p. 326 [1962, p. 337]). Pero dentro de la evidencia originaria lo que confiere la legitimidad es el *contenido intuitivo* de la misma, que es el que confiere la *motivación racional* al nóema puesto como existente por la nóesis en la medida en que le otorga *plenitud intuitiva* (Hua III, p. 316). Así pues, aunque el *sentido* de las cosas que percibimos, el ser una unidad intencional que sintetiza un curso potencialmente infinito de experiencias, tiene su origen en la actividad *aprehensora* de la conciencia, su *realidad efectiva*, su *ser efectivamente real*, depende enteramente de que el curso de sensaciones anticipado en la correspondiente unidad intencional se dé efectivamente a la conciencia.

Pero aunque los sentidos son una producción de la actividad sintética de la conciencia, reciben su *legitimidad*, esto es, tienen su *origen lógico o fenomenológico* (cf. *supra*, §§ 3 y 8) en la intuición. «Precisamente por eso tiene el término de claridad —en contextos de crítica del conocimiento— este sentido estricto; se refiere a ese remontarse a la intuición impletiva, al “origen” de los conceptos y de las proposiciones en la intuición de las cosas mismas» (Hua XIX, p. 600 [1982a, p. 648]). Pero también si consideramos la conciencia desde una perspectiva *genético-trascendental*, debemos concluir, según Husserl, que los diversos *sentidos* con los que la conciencia aprehende trascendentemente el curso inmanente de las sensaciones dependen en su génesis, en último término, del efectivo curso de sensaciones que ha ido apareciendo en la conciencia como impresiones originarias y que la conciencia ha conseguido retener, generando así determinadas habitualidades protencionales o anticipativas (cf. *supra*, § 19). Esto es, en último término, «la impresión originaria es lo absolutamente inmodificado, la fuente originaria de toda conciencia y ser posteriores» (Hua X, p. 67).

De este modo, Husserl lleva el intuicionismo que heredó de Brentano —y que este, a su vez, heredó de la tradición empirista— a sus últimas consecuencias al «disolver» el mundo en un complejísimo sistema de sistemas de sensaciones, que la conciencia —o, más exactamente, la comunidad monadológica de conciencias— aprehende transcendentemente en el complejísimo sistema de sistemas de unidades de sentido en que consiste el mundo. Además, recordemos, el modo para conocer este complejo sistema de sensaciones o contenidos intuitivos «trascendentificados» es, a su vez, una cierta *intuición*, que es, además, el más perfecto tipo de intuición, pues en ella hay una total adecuación entre el contenido mentado o aprehendido y el contenido intuitivamente presente.

Aunque el idealismo trascendental al que se ve abocado Husserl puede parecernos una posición filosófica poco atractiva, este no es más que la consecuencia de llevar hasta el final, de la manera más coherente posible, los presupuestos cartesianos e intuicionistas de los que parte el método fenomenológico. En palabras de Bernet (2004, p. 20), el idealismo trascendental es «la consecuencia lógica e inevitable del programa de la teoría fenomenológica del conocimiento»¹⁰⁴. En consecuencia, una crítica del mismo que quiera ser verdaderamente *radical* no puede conformarse con señalar lo poco plausible de las *consecuencias* del idealismo trascendental, sino que tiene que ir a los *presupuestos* del mismo para buscar en ellos los puntos exactos en los que la argumentación filosófica pierde el rumbo, esto es, para buscar las *confusiones* fundamentales que condujeron a Husserl al idealismo trascendental.

Con esto podemos dar por terminada la exposición de los elementos centrales del proyecto y el método fenomenológico. Ahora estamos en situación de pasar a la crítica del método fenomenológico. En la segunda parte de este trabajo trataremos de abordar, lo que consideramos las principales confusiones que se encuentran en la base de la fenomenología. No podremos abordar detenidamente todos y cada uno de los aspectos problemáticos del proyecto y el método fenomenológico. No obstante, trataremos de seguir el consejo que daba Husserl a sus estudiantes y evitaremos en la medida de lo posible, los grandes billetes, para centrar nuestra atención en la calderilla. Esto es, intentaremos, tal y como siempre hizo Husserl, discutir pormenorizadamente cada uno de los puntos que tratemos, sin recurrir a generalidades vacías para ahorrarnos la discusión de los detalles. En concreto, los puntos que trataremos serán lo que hemos identificado como presupuestos centrales del método fenomenológico: el concepto de «contenido intuitivo» o «sensación», en el que, en último término, reside, según Husserl, la fuente de toda legitimidad; la idea de que la aprehensión es un cierto tipo de *acto*, de hecho, el acto en el que se cifra la *intencionalidad* de la conciencia, y de que el conocimiento es una *acto aprehensivo cumplido por el contenido intuitivo*; la idea misma de la conciencia como un *sujeto de actos que constituye el mundo*, y que, al mismo tiempo, es *lugar de aparición del mundo*; la idea de que podemos *intuir reflexivamente la propia conciencia*; la idea de que podemos *intuir*, en una especial tipo de intuición, *las esencias*, y,

¹⁰⁴ Recordemos, no obstante, que Bernet, frente a lo que hemos defendido en este trabajo, parece considerar que el idealismo trascendental fenomenológico no es un idealismo *metafísico* (cf. *supra*, p. 143, n. 95).

en fin, la idea de que el método de la filosofía debe ser el de la reflexión eidética entendida como una *intuición eidética de la propia conciencia trascendental* posibilitada por la *reducción fenomenológica*.

A lo largo de esta pormenorizada crítica de los elementos centrales del método fenomenológico se irá poniendo de manifiesto cuál es el método empleado en la propia crítica: el método filosófico-gramatical que propone Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. Cerraremos la segunda parte de este trabajo, exponiendo este método y mostrando que es este método y no el fenomenológico el que puede ayudarnos a resolver las perplejidades filosóficas que animaron desde el comienzo el pensamiento de Husserl.

SEGUNDA PARTE:
LA CRÍTICA DEL MÉTODO
FENOMENOLÓGICO

Nos parece que deberíamos penetrar los fenómenos con la mirada: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los fenómenos, sino, como podemos decir, a las «posibilidades» de los fenómenos. Esto quiere decir que reflexionamos sobre los tipos de enunciados que podemos hacer sobre los fenómenos. (PI, § 90)

La investigación de las reglas de uso de nuestro lenguaje, el conocimiento de estas reglas y su exposición comprensiva, acaba en el mismo lugar, esto es, proporciona el mismo resultado, que a menudo se quiere alcanzar mediante la construcción de un lenguaje fenomenológico. (BT, p. 320)

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

Una vez que hemos presentado el método fenomenológico y hemos mostrado cuáles son sus elementos principales y sus presupuestos fundamentales, estamos en situación de llevar a cabo la *crítica* del mismo. Como hemos anunciado en la introducción a este trabajo, el punto de vista desde el que realizaremos esta crítica es fundamentalmente *wittgensteiniano*. No obstante, como también hemos adelantado, no partiremos de una exposición del método de Wittgenstein, ni tampoco de las tesis centrales del mismo. Al contrario, partiremos de las deficiencias internas del método fenomenológico, esto es, de las deficiencias *fenomenológicas* del propio método. Así, veremos, por ejemplo, que el primer problema del concepto filosófico de «sensación» o de la comprensión de la aprehensión como un *acto* es que, si reflexionamos sobre la propia experiencia, no encontraremos en ella, por muy atentamente que la contemplemos, el supuesto conjunto de sensaciones o el supuesto acto de reconocimiento que según la concepción husserliana deberíamos poder encontrar con relativa facilidad. Será esta crítica *interna* de las deficiencias *fenomenológicas* que se revelan en la posición husserliana la que nos conducirá a las soluciones *wittgensteinianas* a estos problemas. Solo al final de esta segunda parte, cuando hayamos criticado los presupuestos del método fenomenológico y los elementos centrales del mismo, expondremos la alternativa *filosófico-gramatical* que propone Wittgenstein y veremos cómo solo este método permite resolver o «disolver» los problemas filosóficos que dieron lugar al nacimiento de la fenomenología.

Antes de esto, no obstante, someteremos a crítica a los presupuestos fundamentales del método fenomenológico (el concepto filosófico de «sensación», la comprensión de la aprehensión como un *acto* y, en general, la concepción husserliana de la intencionalidad y de la conciencia), primero, y los elementos principales del mismo (la concepción de la reflexión como percepción interna o inmanente asociada a la reducción fenomenológica y la idea de que conocemos las esencias de las cosas, entendidas como objetos ideales, por una suerte de intuición), después. En concreto, el primer capítulo de la segunda parte está dedicado a la crítica del concepto filosófico de «sensación», que, como vimos en la primera parte, es un concepto central del sistema fenomenológico de Husserl, en tanto en cuanto las sensaciones son, según Husserl, las que aportan el contenido intuitivo a partir del cual se constituye el mundo trascendente a la conciencia y en el cual reside toda *legitimidad racional* y, en consecuencia, toda *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*). Veremos que el concepto filosófico de «sensación» no es sino una cosificación de la apariencia —cosificación que, como mostraremos, es tan antigua como la reflexión filosófica sobre la percepción— y abordaremos algunas de las confusiones que han llevado a esta cosificación (especialmente las que tienen que ver con el carácter subjetivo de la apariencia, esto es, relativo al sujeto perceptor). Pero, en último término, mostraremos que el origen último de las confusiones en torno al concepto filosófico de «sensación» hay que situarlo en la teoría causal de la percepción, y esto es cierto incluso de las propuestas que podemos caracterizar como idealistas —donde incluimos a Husserl—, que rechazan el origen causal-material de la sensación, al menos como punto de partida.

En el segundo capítulo criticaremos el segundo elemento esencial de la teoría fenomenológica de la percepción, la aprehensión, que, como veremos, corresponde a la parte «mental» del proceso causal con el que se ha identificado la percepción. En este capítulo, denunciaremos la confusión categorial que rodea a la concepción de la aprehensión como acto o proceso mental y mostraremos que la aprehensión, así como, en general, el conocimiento, es algo afín a una habilidad. Abordaremos, asimismo, la naturaleza del *objeto intencional* y, en general, de la *intencionalidad* de la conciencia, que, como veremos, no es propiamente ni *representación* ni *constitución* del mundo, sino más bien *capacidad de adecuar* las acciones extralingüísticas y lingüísticas a las cosas. Nos detendremos especialmente en la adecuación lingüística, esto es, en la *verdad*, por la relevancia filosófica de este concepto.

La crítica del concepto filosófico de «sensación» y de la comprensión de la aprehensión como *acto*, y el consecuente análisis de los conceptos de *apariencia* y *conocimiento*, nos permitirá, en el tercer capítulo, aclarar la naturaleza de la percepción como forma originaria de adquirir conocimiento a través de los sentidos, y, al mismo tiempo, criticar la teoría causal de la misma que está en la base de las confusiones sobre la percepción que encontramos en el análisis fenomenológico. Veremos también cómo la teoría causal de la percepción tiene una influencia decisiva en la concepción de la conciencia como una sustancia o un *sujeto* —«empírico» o «trascendental»— distinto de la «sustancia corpórea», esto es, del *animal consciente*. A continuación, mostraremos por qué la conciencia no es ningún sujeto, sino la característica definitoria de un particular tipo de sujetos: los *animales*, esto es, los seres que *pueden realizar acciones intencionales*. Terminaremos este capítulo examinando el origen de la concepción moderna de la conciencia y de lo que tanto Descartes como Husserl han considerado su característica definitoria: la autoconciencia. Esto nos dará la oportunidad de acabar con el mito de la percepción interna o inmanente que, como vimos en la primera parte, constituye uno de los pilares del método fenomenológico.

El último capítulo de esta segunda parte estará dedicado al método filosófico. En la primera sección de este capítulo, mostraremos las raíces cartesianas de la idea de que el conocimiento filosófico debe ser un conocimiento *absolutamente* fundamentado, que solo puede obtenerse por medio de una reflexión sobre la propia conciencia, y pondremos de manifiesto las confusiones que rodean a esta idea. En la sección final, examinaremos cuál es la verdadera naturaleza del conocimiento de las esencias y mostraremos que, aunque, en cierto sentido, la filosofía —al menos la filosofía *teórica*— puede considerarse como una *investigación o reflexión sobre la esencia*, veremos que esta investigación sobre la esencia tiene un carácter *filosófico-gramatical*, y no *intuitivo-constitutivo*. Cerraremos esta segunda parte considerando por qué la crítica radical que hemos hecho de la fenomenología no implica el abandono de todos los resultados obtenidos por los agudos análisis de Husserl, ni tampoco la negación de la posibilidad de reflexionar filosóficamente sobre los «fenómenos» o sobre la conciencia. No obstante, la aceptación de nuestra crítica supone una modificación radical de la concepción de esta tarea filosófica y, consecuentemente, de su método.

CAPÍTULO I: SENSACIÓN Y APARIENCIA

La palabra «dato de sensación» significa realmente lo mismo que «apariencia». Pero el término introduce una manera particular de mirar a la apariencia. Podríamos llamarlo «cosificación». Si «personificación» quiere decir, por ejemplo, usar la palabra «tiempo» como si fuera el nombre de una persona, la cosificación es hablar de algo como si fuera una cosa. [...] La cosificación lleva a la gente a comparar una «apariencia» con una imagen. [...] El siguiente paso es insatisfacción con el símil: parece que tenemos imágenes que no podemos comparar con nada. Entonces pasamos a decir: la imagen es la única cosa real, nada más existe. De este modo, primero cosificamos, y luego pasamos a hablar de existencia e inexistencia. (PO, pp. 312–314)

En este primer capítulo examinaremos el concepto filosófico de «sensación». Según hemos visto en la primera parte, Husserl considera que las sensaciones son, por un lado, aquellos contenidos ingredientes de la conciencia que *cumplen o plenifican intuitivamente* los actos de conciencia, confiriéndoles así *legitimidad racional*, y, por otro lado, el *material* a partir del cual la conciencia constituye el mundo ordenado trascendente. Al criticar el concepto filosófico de «sensación» criticamos, por tanto, uno de los pilares del *intuicionismo fenomenológico*.

Es importante advertir que nuestra crítica en este primer capítulo está dirigida al concepto *filosófico* de «sensación» ligado con la teoría pictórica de la percepción. Son *estas sensaciones* las que, tal y como mostraremos, son un constructo filosófico que tiene su origen en una serie de confusiones conceptuales. Esto no quiere decir que no podamos hablar con perfecto sentido de otro tipo de *sensaciones perceptivas*. El calor o el frío, por ejemplo, son ejemplares de *sensaciones táctiles*. Asimismo, también podemos hablar, en cierto sentido, de *sensaciones visuales*; por ejemplo, la sensación dolorosa que sentimos cuando una luz muy fuerte nos ciega o la misma «sensación» de estar cegado pueden considerarse ejemplos de «sensaciones visuales». De lo que no tiene sentido hablar, como mostraremos a lo largo de este capítulo, es de unas supuestas «sensaciones de color» *en*, o *a través de*, las cuales percibiríamos los objetos del mundo, o, más en general, de sensaciones perceptivas inmanentes a la conciencia que hacen aparecer el mundo objetivo.

Dedicaremos la primera sección de este capítulo a poner de manifiesto que el concepto filosófico de «sensación» carece de soporte «fenomenológico»: por muy detenidamente que examinemos nuestra experiencia no encontraremos en ella ningún conjunto de sensaciones *en*, o *a través del* cual aparezcan las cosas del mundo. Para ello nos centraremos, al igual que suele hacer Husserl, en la percepción visual y, más concretamente, en la percepción visual de *cosas*. En consecuencia, nuestra primera tarea será mostrar que cuando reflexionamos sobre nuestras experiencias visuales no encontramos esas sensaciones «cuasibidimensionales» y «cuasicoloreadas», *en*, o *a través de*, las cuales deberían aparecer los objetos de la percepción (§§ 22–23). Lo único que encontramos al analizar los ejemplos de percepción visual que nos propone Husserl es la (relativamente) cambiante *apariencia* de las cosas. Como trataremos de mostrar, las

sensaciones no son, en el fondo, más que una *cosificación* de la apariencia que presentan las cosas al ser percibidas. Esta cosificación tiene su origen en lo que Husserl denomina la «teoría de las imágenes», que, como veremos, sigue ejerciendo una influencia decisiva en la teoría husserliana de la percepción pese la dura crítica de la misma que encontramos en las *Investigaciones lógicas* (§§ 24–25). Si Husserl no logró escapar de la teoría de las imágenes a pesar de ver las incoherencias a las que conduce es, primero, porque no comprendió correctamente la naturaleza de la (re)presentación pictórica y, segundo, porque no logró localizar el verdadero origen de dicha «teoría».

Pero para comprender mejor cuál es el verdadero origen de la teoría de las imágenes es necesario realizar un breve recorrido por la historia de la reflexión filosófica sobre la percepción. A esto dedicaremos la segunda sección del capítulo. Este recorrido nos mostrará que la teoría de las imágenes tiene su origen en una serie de confusiones en torno a la percepción, que, aunque se remontan a los presocráticos, fueron articuladas por Platón en lo que denominaremos la «teoría causal de la percepción», dándole su forma clásica (§ 26). Veremos cómo los elementos fundamentales de la concepción platónica se mantendrán, aunque con modificaciones, a lo largo de la historia del pensamiento (§§ 27–28). De hecho, incluso aquellos que más críticos fueron con la teoría causal de la percepción, los idealistas —entre lo que podemos incluir a Husserl, a pesar de sus particularidades—, acabaron asumiendo algunos de sus presupuestos centrales (§ 29).

Una vez que hayamos localizado los orígenes de las confusiones que dieron lugar al dudoso concepto filosófico de «sensación» comenzaremos a resolver o «disolver» dichas confusiones. En la última sección de este capítulo, aclararemos algunas de las características de la apariencia de las cosas o, como también diremos (§ 30), de las *propiedades aparentes* de las cosas, cuya malinterpretación histórica ha contribuido a la cosificación de esta y a la consecuente creación del concepto filosófico de «sensación»: la «*subjetividad*» de las apariencias (§ 31), su (relativa) «*infalibilidad*» (§ 32) y su carácter «*secundario*» o «*inerte*» (§ 33). A continuación, abordaremos otra confusión que ha contribuido a la cosificación de la apariencia: la confusión de los conceptos de «*apariencia*» y «*manifestación*» (§ 34).

Todas estas aclaraciones, no obstante, no serán suficientes para despejar por completo la ilusión de que percibimos las cosas *en*, o *a través de*, *sensaciones*. Para ello es necesario dismantelar por completo la teoría causal de la percepción. Pero esto solo será posible una vez que hayamos aclarado la naturaleza de la *aprehensión* —que en la teoría causal de la percepción es entendida como un acto o proceso *mental* de *animación* de las sensaciones—, a lo cual dedicaremos el segundo capítulo. Por tanto, tendremos que esperar al tercer capítulo para desmontar completamente la teoría causal de la percepción y aclarar cuál es el verdadero papel de la apariencia de las cosas en la percepción.

A. LA ILUSIÓN DE LAS SENSACIONES EN HUSSERL

§ 22. La apariencia del color

Nuestra primera tarea será, pues, comprobar si podemos encontrar en nuestra experiencia algo así como *sensaciones*, en el sentido en el Husserl habla de ellas. Como hemos adelantado, nos centraremos para ello en la percepción visual, esto es, en las sensaciones visuales que, según Husserl, deberíamos encontrar como contenidos ingredientes en toda experiencia visual tan pronto como reflexionamos sobre ella. Recordemos que Husserl presenta las sensaciones como aquellos componentes ingredientes de la conciencia que, al ser aprehendidos o animado por el acto aprehensivo, presentan o hacen aparecer los objetos sensibles, o, más exactamente, las propiedades de los objetos sensibles y, a través de estas, los objetos (cf. *supra*, §§ 4 y 8–10). Recordemos, asimismo, que, aunque en último término todas las propiedades sensibles de los objetos remiten de una u otra manera a sistemas correspondientes de sensaciones, solo unas pocas propiedades son presentadas *directamente* por las sensaciones. En el caso de la percepción visual estas propiedades «primarias» son el *color* y la *extensión*, o, más precisamente, el *color*, la *forma* y el *tamaño* de los objetos (cf. *supra*, § 4). En lo que sigue, por tanto, examinaremos nuestra experiencia visual y trataremos de encontrar en ella las supuestas sensaciones visuales, analizando para ello el modo como se presentan a la percepción las tres propiedades sensibles básicas: color, forma y tamaño. Empezaremos, tal y como hace Husserl en las *Investigaciones lógicas*, por el color.

Tomemos el sencillo ejemplo que propone Husserl en las *Investigaciones* para poner de manifiesto la supuesta diferencia fundamental entre las sensaciones de color y el color de los objetos: el ejemplo de la percepción de una esfera uniformemente coloreada, en concreto, de una esfera roja (cf. Hua XIX, pp. 358–359)¹⁰⁵. Aquí Husserl realza el contraste entre el color rojo uniforme de la bola y la diversidad de *apariencias* (*Erscheinungen*) bajo las que aparece ese mismo color. La diversidad de las apariencias se hace aún más evidente si varía nuestra posición —o la posición del objeto, o, simplemente, la posición de la fuente de iluminación— y, en consecuencia, varía el modo como aparece el color, mientras que este permanece inalterado. Tratemos de describir con un poco más de detalle cómo varía el modo como aparece el color rojo de la esfera en función de la iluminación y de nuestra posición relativa a la esfera. Podemos decir que el rojo de una determinada parte de la esfera aparece *con más claridad o luminosidad*, cuando la luz la ilumina directamente, y, *de manera más oscura*, cuando esa porción de la esfera se encuentra en la zona de sombras. A medida que cambia la posición del foco de luz o

¹⁰⁵ En sus lecciones sobre la constitución de la cosa de 1905 (Hua XVI, p. 44), Husserl vuelve a utilizar el ejemplo de la bola para analizar las relaciones entre el color y las sensaciones de color. La elección de este ejemplo no es casual, pues se del mismo ejemplo que utiliza Locke en su *Ensayo sobre la naturaleza humana* para tratar de demostrar que lo que *realmente tenemos en la mente* cuando percibimos un objeto tridimensional, por ejemplo, un globo, es «la idea de un círculo plano, sombreado de diversas maneras, con distintos grados de luz y brillo» (cf. Locke, *Essay*, II, ix, 8).

nuestra posición relativa a la esfera, las zonas de claridad y de sombra van cambiando y, con ellas, el modo como aparece el color en cada porción de la esfera.

Es innegable que esta diferencia entre el color uniforme e inalterado de la esfera y los múltiples y variables modos en que aparece dicho color en las diferentes zonas de la esfera es una diferencia que podemos constatar realmente en la experiencia. Ahora bien, lo que debemos preguntarnos es si esta diferencia justifica la introducción de *sensaciones* en la experiencia perceptiva, esto es, si justifica que podamos distinguir entre el color del objeto y el color —o «cuasicolor»— de unos supuestos contenidos ingredientes de la vivencia, que tendrían la función de *presentar* o *hacer aparecer* el color objetivo. Podemos afirmar que, en cierto sentido, el color único de la esfera se da *a través de* los diversos modos como ese color aparece en las distintas zonas de la esfera. Aunque más correcto sería decir que el color único de la esfera *aparece de distintos modos* en función de la iluminación, o que *el modo como aparece el color* varía en función de la iluminación. Decir que el color se da o aparece *en*, o *a través de*, sus modos de aparecer, o *en*, o *a través de*, su apariencia, es, en realidad, un solecismo, un solecismo que, como veremos, oculta una confusión conceptual o categorial.

Esta confusión se pone de manifiesto en la consideración de los distintos modos como se ve el color en las zonas diversamente iluminadas de la esfera como distintos *matizaciones* o *matices* de color que *presentan* o *hacen aparecer* un determinado color uniforme. Esta manera de conceptualizar la diferencia entre el color uniforme y sus variadas apariencias da a entender que lo que tenemos *en primer lugar* es una multiplicidad de matices de color que *posteriormente* es aprehendida como un solo color. Es decir, parecería que lo que ocurre cuando percibimos la esfera como uniformemente roja es que tomamos como un solo color lo que en realidad es una multiplicidad de colores, o de matices de color. Con independencia de que se piense que la multiplicidad inicial de colores es una representación mental del color objetivo o se considere que el color objetivo es un resultado o producto de la aprehensión constituyente de la multiplicidad inicial de matices de color, en ambos casos se está asumiendo que lo dado originariamente a la conciencia es una *multiplicidad* de colores que solo *tras la aprehensión* «(re)presenta» un solo color.

Ahora bien, si tratamos de describir fielmente lo que se da en la experiencia no encontraremos esta multiplicidad de matices de color que presenta un solo color uniforme, sino que encontraremos un objeto de un solo color, con zonas de su superficie diversamente iluminadas, en las que el mismo color aparece con mayor o menor claridad, en función de la mayor o menor iluminación de las mismas. Esto es, no diremos que vemos distintos matices, distintas tonalidades, de rojo en la bola, sino que diremos que vemos un solo matiz de rojo, que se ve de distintas maneras en función de la iluminación. En definitiva, lo que tomamos como el color unitario de la bola no es, en realidad, una multiplicidad de matices de color, sino que es, justamente, un color unitario que aparece de una manera en las zonas más iluminadas y de otra manera en las zonas menos iluminadas.

Es cierto que *a veces* vemos una multiplicidad de matices de color *como si* fuera un solo color. De hecho, en esto se basa la técnica pictórica del *sombreado* (*Abschattung*):

observado a cierta distancia y bajo una iluminación uniforme, un conjunto de pinceladas de distintas tonalidades de color *parece* una superficie monocroma irregularmente iluminada. Podemos expresar esto mismo diciendo que la multiplicidad de matices de color de un cuadro «presenta» o «representa» la superficie monocroma de un determinado objeto tal y como se ve cuando es observada bajo una determinada iluminación que produce determinadas zonas de claridad y oscuridad en dicha superficie. O, expresado aún de otra manera: una superficie monocroma, tal y como se ve bajo una determinada iluminación, puede «aparecer» *en*, o *a través de*, la multiplicidad de matices de color de una representación pictórica, representación que, por su parte, está creada para ser observada bajo una iluminación uniforme.

Esto, sin embargo, no es lo que sucede cuando observamos un objeto que *de hecho* es un objeto monocromo irregularmente iluminado. En este caso, lo que aprehendemos como un solo color *es de hecho* un solo color. Pero incluso si quisiéramos negar que la esfera roja que tenemos delante es de un solo color, incluso si defendiéramos que, *en realidad*, en la esfera vemos tantos colores como zonas diversamente iluminadas tiene la esfera, incluso entonces, no tendríamos razones para suponer que percibimos *en*, o *a través de*, unas supuestas sensaciones. En realidad, lo que estaríamos haciendo sería modificar nuestro concepto de «color», de manera que ya no diríamos que el mismo color aparece de distintas maneras en cada zona diversamente iluminada, sino que diríamos que cada zona diversamente iluminada es de un color distinto. Haciendo esto estaríamos equiparando «color» con «color bajo una determinada iluminación». Y si en lugar de modificar nuestro concepto de «color» creáramos dos distintos a partir de él: «color en sentido laxo» —que designaría lo que ahora designamos con «color»— y «color en sentido estrecho» —que designaría el color dado bajo una iluminación concreta—; incluso en este caso no tendría sentido hablar de *sensaciones*. Podríamos decir entonces que un color en sentido laxo incluye distintos colores en sentido estrecho, podríamos incluso decir, hablando metafóricamente, que el color en sentido laxo «aparece» a través de un conjunto de colores en sentido estrecho, pero no tendría sentido decir que, mientras que los colores en sentido laxo son *propiedades del objeto*, los colores en sentido estrecho son *componentes ingredientes de la conciencia*. Tanto el color como el color dado bajo una determinada iluminación son *propiedades del objeto* en exactamente el mismo sentido, y si queremos convertir a unos en «ingredientes mentales», nos veremos obligados a convertir en «contenidos de la conciencia» también a los otros.

La idea de que vemos el color uniforme de un determinado a través de unas supuestas sensaciones de color solo surge cuando pensamos la visión del color bajo el esquema de la representación pictórica del color: de manera análoga a como, en la representación pictórica, el color uniforme de un objeto aparece *en*, o *a través de*, un conjunto de pinceladas de distintos matices de color, se piensa que también en la visión, el color aparece *en*, o *a través de*, un conjunto de sensaciones de distintos matices de color. Pero el color de la esfera en la visión no aparece *en*, o *a través de*, nada. Los diversos modos como se ve el mismo color en función de la iluminación de la parte de la esfera correspondiente no son nada *en*, o *a través de*, lo cual aparezca el color uniforme de la esfera, sino que son justamente el aspecto que ese color presenta en función de la

iluminación. El aspecto de un color no es una entidad mental bidimensional coloreada, ni un componente ingrediente de una conciencia trascendental «cuasibidimensional» y «cuasicoloreado»¹⁰⁶, esto es, no es un *medio de (re)presentación* (*Darstellungsmittel*) en el que aparezcan los objetos sensibles y sus propiedades.

Tenemos que profundizar aún más en la relación que hay entre la «cosificación» de la apariencia en sensaciones y la extrapolación a la percepción de los elementos de la representación pictórica, y tenemos que ver cómo Husserl, pese a su rechazo de la «teoría de las imágenes», sigue preso de la misma. Antes de ello, no obstante, veamos cómo lo que hemos señalado respecto de la supuesta evidencia a favor de las sensaciones de color se aplica *mutatis mutandis* a la supuesta evidencia a favor de las sensaciones de tamaño y forma o, más exactamente, a la presentación del tamaño y forma de los objetos en, o a través de, el tamaño y forma de los supuestos conjuntos de sensaciones.

§ 23. La apariencia de la forma y del tamaño

Empecemos con la forma. Para ello utilizaremos un ejemplo distinto de percepción visual, ya que la esfera tiene la particularidad de presentar un aspecto similar, en relación con la *forma*, desde todas las perspectivas. Tomemos, pues, otro objeto: por ejemplo, una mesa formada por un tablero cuadrado y cuatro patas. Cuando observamos una mesa con tablero cuadrado, desde distintas perspectivas, hay algo relacionado con la forma que varía a medida que varía nuestra posición relativa al tablero, esto es, cuando varía la perspectiva espacial desde la que observamos el tablero. Así, si observamos el tablero desde una perspectiva perpendicular a la superficie del mismo, desde una perspectiva cenital, veremos que la forma de dicho tablero presenta un aspecto distinto del aspecto que presenta cuando lo observamos desde una perspectiva oblicua al mismo. En concreto, cuando miramos el tablero de la mesa desde una vista cenital, vemos algo con un aspecto similar a la «Figura 1», mientras que cuando lo miremos desde una perspectiva oblicua veremos algo similar a la «Figura 2».



Figura 1

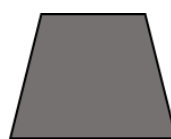


Figura 2

Podemos expresar esto también diciendo que el tablero se ve, desde una perspectiva, *como un cuadrado* y, desde otra perspectiva, *como un trapecio*. Ahora bien, ¿qué queremos decir exactamente con esto? Lo primero que debemos señalar es que, aunque en cada

¹⁰⁶ Para agilizar la redacción hablaremos de elementos u objetos mentales, pero lo que digamos de ellos es igualmente aplicable a los elementos o partes componentes que conforman *realmente* (*reell*) la conciencia trascendental. Considerar a estos elementos como parte de la conciencia natural, de la *mente*, o como parte de una supuesta *conciencia trascendental* que constituye al mundo sin formar parte de él, no altera el hecho de que son considerados justamente como *elementos ingredientes* o *componentes* no intencionales que conforman el todo concreto de la conciencia.

caso la forma se vea *de distinta manera* y aunque para expresar cómo se ve la forma hagamos referencia a distintas figuras geométricas, esto no quiere decir que en cada momento veamos una forma distinta. Aunque el *aspecto* de la forma del tablero varíe, no por ello dejamos de ver el tablero *cuadrado*. Cuando decimos que, desde cierta perspectiva, el tablero se ve *como un trapecio*, no queremos decir que, en ese momento, el tablero *nos parezca ser* trapezoidal. Pace Hume (*Enquiry*, XII, i, 9), la mesa no *parece* cambiar de forma en función de la perspectiva. Asimismo, tampoco parece apropiado decir, como hace Thomas Reid (*Intellectual Powers*, II, xiv), que lo que varía en función de la perspectiva no es la *forma real* de la mesa, sino su *forma aparente* o su *forma visible*, ya que lo que varía en la mesa que vemos según la perspectiva no es la *forma que aparece* o la *forma que se ve*, sino la *apariencia de esa forma*, o, lo que es lo mismo, el *modo como esa forma se ve*¹⁰⁷. Ni la forma real de la mesa —esto es, la forma que *realmente* tiene— ni la forma aparente —la forma que *parece* tener— varían con la perspectiva. Solo en algunas circunstancias muy concretas se genera la *ilusión* de que la forma de un determinado objeto parece variar con la perspectiva. Pero esto no es lo común, y no es, ciertamente, lo que sucede cuando observamos una mesa desde distintas perspectivas.

Lo que realmente varía cuando varía la perspectiva desde la que observamos un determinado objeto no es su *forma aparente*, sino la *apariencia* —o el *aspecto*— *de su forma*, esto es, el modo como esa determinada forma se ve. Es cierto que para describir la apariencia de la forma utilizamos figuras estándar con cuyo aspecto estamos familiarizados. Así, podemos decir que el tablero de la mesa, desde cierta perspectiva, *se ve como un trapecio*. Pero al decir esto no queremos decir —en circunstancias normales— que el tablero *parezca tener forma trapezoidal*, sino que la apariencia o el aspecto que presenta el tablero, visto *desde esa perspectiva*, es similar al aspecto que presenta un trapecio, *cuando es observado perpendicularmente*. Esto es, solo si tomamos la «Figura 2» *tal y como se ve cuando es observada perpendicularmente* puede servir para mostrar cuál es el aspecto que presenta el tablero de la mesa cuando es observado desde cierta perspectiva oblicua al mismo. De hecho, si la «Figura 2» es observada desde cierta perspectiva oblicua, en lugar de ser observado perpendicularmente, puede presentar el mismo aspecto que la mesa cuando es observada perpendicularmente, esto es, puede presentar el mismo aspecto que un cuadrado cuando es observado perpendicularmente. Dicho de otra manera, si el trapecio representado en la «Figura 2» es visto desde cierto ángulo puede presentar el mismo aspecto que la «Figura 1» cuando es observada perpendicularmente. En ese caso dejaría de tener el mismo aspecto que el tablero de la mesa visto de manera oblicua y, por tanto, dejaría de servir como referencia para

¹⁰⁷ Hyman (2006, pp. 75–76) propone hablar, en lugar de la forma aparente de un objeto visualmente percibido, de su *forma de oclusión*, y la define como la forma que tendría que tener una figura bidimensional colocada perpendicularmente a la línea de visión para «ocluir» la visión del objeto en cuestión. Esta definición evita, como señala el propio Hyman (pp. 77–78), los problemas conectados con la expresión «forma aparente». Sin embargo, el concepto de «forma de oclusión» no capta la diferencia conceptual fundamental que hay entre la forma de un objeto y la apariencia de dicha forma. Es cierto que si varía la apariencia de la forma varía con ella la forma de oclusión, pero esto se debe a que la forma de oclusión tiene, por definición, la misma *apariencia* o *aspecto* de la forma del objeto percibido desde cierta perspectiva.

describir su aspecto, aunque podría ser utilizado para describir el aspecto de la mesa cuando es observada desde una perspectiva cenital. Asimismo, es posible describir el aspecto del tablero de la mesa, cuando es percibido oblicuamente, utilizando la «Figura 1»: simplemente tenemos que advertir que se ve igual que la «Figura 1», *cuando esta es observada desde cierta perspectiva oblicua*.

Si nos detenemos tanto en estas observaciones triviales es porque estamos tan acostumbrados a tomar las figuras bidimensionales que componen las representaciones pictóricas, *tal y como se ven cuando son observadas perpendicularmente*, para mostrar el aspecto que presenta la forma de cualquier objeto, que olvidamos que estas figuras solo muestran el aspecto que tiene el objeto *si son observadas desde la perspectiva correcta*. La importancia de la perspectiva a la hora de observar las representaciones pictóricas se pone de manifiesto en aquellas imágenes que son creadas para ser observadas desde una perspectiva distinta de la ortogonal. En esto se basa la técnica pictórica de la *anamorfosis*. Encontramos un ejemplo de esta técnica en la figura situada a los pies del cuadro de Hans Holbein el Joven *Los embajadores*. Esta figura, cuando es percibida perpendicularmente, parece ser una mancha deforme en el cuadro. Solo cuando es percibida desde un determinado ángulo de visión presenta el mismo aspecto que una calavera.



Hans Holbein el Joven, *Los embajadores*. 1533
Óleo sobre lienzo. National Gallery, Londres.



Los embajadores con la anamorfosis
corregida.

Con todo esto lo que queremos poner de manifiesto es que las representaciones pictóricas compuestas por figuras bidimensionales pueden servir para mostrar el aspecto que tiene un objeto tridimensional visto desde determinada perspectiva porque, cuando dichas figuras son observadas desde la perspectiva adecuada, presentan un aspecto similar a las figuras tridimensionales. Esto quiere decir que no tiene sentido identificar el *aspecto* de la forma de los objetos tridimensionales —eso que varía en relación con la forma cuando varía la perspectiva desde la que observamos los objetos— con una determinada configuración de figuras bidimensionales, ya se considere esta configuración bidimensional como una configuración *física (trascendente)* o como una configuración *mental (inmanente)*. Al igual que no vemos el color de un objeto en, o a través de, ningún *color inmanente*, tampoco vemos la forma de un objeto físico en, o a través de, una *figura inmanente*.

El único caso en el que vemos la forma de un objeto en, o a través de, una figura bidimensional es cuando observamos una *imagen* en la que se *(re)presenta* un objeto por medio, justamente, de una figura bidimensional. Es importante notar que la representación *adecuada* de la forma de objetos tridimensionales a partir de figuras bidimensionales es más compleja de lo que podría parecer a primera vista, y, desde luego, más compleja de lo que sería si en nuestra percepción habitual viéramos realmente las cosas *a través de figuras bidimensionales inmanentes*, como se deriva de la teoría pictórica de la percepción. Aunque puede resultar relativamente sencillo representar en una figura bidimensional el aspecto que presenta el tablero cuadrado de una mesa visto desde cierta perspectiva, la cosa se complica con los objetos de formas más complejas. Para ello es necesario aplicar las reglas de la técnica de la perspectiva desarrolladas por Brunelleschi a comienzos del siglo XV, cuyo resultado es una figura «acortada» (*scorciata*) según las reglas de la perspectiva, esto es, un *escorzo* bidimensional que, al ser observado perpendicularmente, presenta un aspecto similar al del objeto tridimensional representado, cuando es observado desde cierta perspectiva. Pero incluso en los casos en los que un pintor avezado puede determinar a simple vista qué forma ha de tener la figura bidimensional que represente lo que está viendo —esto es, en los casos en los que podemos decir que «ve directamente» la forma que tendría que tener la figura bidimensional que representara lo que está viendo— sería absurdo afirmar que está viendo el objeto que percibe en, o a través de, una figura bidimensional mental o inmanente. Al igual que sucedía en el caso del color, la idea de que en la percepción vemos las cosas en, o a través de, figuras conformadas por sensaciones en un plano inmanente es simplemente fruto de una extrapolación ilegítima de los elementos de la representación pictórica a la percepción.

Algo similar ocurre con el tamaño de un objeto. Cuando variamos la distancia desde la que observamos un objeto, su apariencia variará, aunque no ya por lo que toca a la forma del mismo, sino al tamaño. De nuevo es importante advertir que el tamaño de los objetos no varía —ni *parece* variar— en función de la distancia; lo único que varía es *el modo como aparece* el tamaño del objeto. Esto se refleja en el tamaño que tendría que tener una figura bidimensional que quisiera representar fielmente dicho objeto en un plano: para representar pictóricamente un objeto que está situado cerca del observador

utilizamos una figura más grande que para representar el mismo objeto cuando está más alejado del observador. No obstante, esto no quiere decir aquí tampoco que el tamaño del objeto aparezca a través del tamaño de un supuesto escorzo interpuesto entre el objeto tridimensional percibido y el sujeto perceptor; solo quiere decir que la apariencia del tamaño varía y que, en consecuencia, tendrá que variar la figura que pretenda representar fielmente dicha apariencia.

En resumen, lo que varía cuando cambian las condiciones de iluminación o la perspectiva en la que vemos un objeto no son ningunas supuestas sensaciones, sino la apariencia del objeto. Esto es, cuando cambia la iluminación del objeto, varía el modo como aparece el color del objeto; cuando cambia la perspectiva, varía el modo como aparece la forma del objeto, y cuando cambia la distancia desde la que observamos el objeto, varía el modo como aparece el tamaño del objeto. En ninguno de estos casos encontramos nada parecido a un conjunto de sensaciones de color con una determinada «cuasiextensión» bidimensional. Las sensaciones solo entran en escena cuando, comparando la percepción con una representación pictórica, *cosificamos* la apariencia convirtiéndola en una suerte de imagen mental de la cosa, esto es, en una figura «cuasiespacial» «cuasicoloreada» de naturaleza mental o inmanente en, o a través de la cual, aparece la cosa.

Como vemos, pese a su acerada crítica de la teoría de las imágenes, Husserl sigue preso, en su teoría de la percepción, de la idea de que la percepción de los objetos tiene lugar de manera análoga a como vemos los objetos representados en, o a través de, las representaciones pictóricas de los mismos, esto es, la idea de que percibimos los objetos del mundo a través de unas *imágenes mentales* o *inmanentes a la conciencia*. Pero ¿cómo es esto posible? ¿Acaso no construyó Husserl su teoría de la percepción contraponiendo constantemente percepción y conciencia de imagen? Para Husserl, la diferencia entre el modo de aprehensión propio de la percepción —el modo en el que se aprehende al objeto como siendo «él mismo en persona»— y el modo de aprehensión propio de la conciencia de imagen —el modo en el que se aprehende al objeto como siendo, precisamente, una «imagen»— se trata de una diferencia fenomenológica fundamental evidente para cualquiera que reflexione sobre ambos tipos de actos. ¿Cómo es posible, entonces, que siguiera pensando la percepción desde el modelo de la representación pictórica?

Para entender cómo es esto posible debemos diferenciar entre dos aspectos distintos de la representación pictórica, que Husserl confunde en su análisis de la conciencia de imagen: una cosa es la *presentación* o la *aparición* de un objeto *en*, o *a través de*, una imagen y otra cosa distinta es la *representación* de un objeto *por*, o *a través de*, una imagen. Husserl diferencia claramente entre la *percepción* de un objeto y la aprehensión de algo como una *representación pictórica*; sin embargo, entiende la percepción bajo el modelo de la *presentación* o *aparición* de un objeto *en*, o *a través de*, una imagen. El modo como una imagen *presenta* un objeto distinto de ella —o, lo que es lo mismo, el modo como un objeto distinto de la imagen *aparece en*, o *a través de*, la imagen— es precisamente el de la *presentación* o *aparición por semejanza*. Si Husserl no es consciente de estar analizando la percepción bajo el modelo de lo que podemos denominar la «*presentación pictórica*» es porque entiende esta desde la *representación* pictórica propiamente dicha, o, más

exactamente, desde la aprehensión de una imagen como imagen, esto es, desde la *conciencia de imagen*.

En lo que sigue profundizaremos en lo que hemos denominado la «presentación pictórica», esto es, en la «presentación por semejanza», para comprender mejor en qué medida la teoría husserliana de la percepción sigue siendo presa de una extrapolación ilegítima de ciertos elementos de la representación pictórica a la percepción. Veremos, asimismo, que la única manera de salir de la teoría pictórica de la percepción, *si aceptamos el concepto filosófico de «sensación»*, es por medio de una teoría idealista pura, como la de Berkeley, en la que los objetos de la percepción son *única y exclusivamente* sistemas de sistemas de sensaciones, y no, como en el idealismo trascendental de Husserl, un sistema de sistemas de sensaciones «*trascendentificadas*». Esta «trascendentificación» o proyección de las sensaciones en un plano trascendente a la conciencia, que se contrapone al plano inmanente de las sensaciones, solo puede entenderse como una variante de la teoría pictórica de la sensación.

§ 24. La naturaleza de la representación pictórica y de la conciencia de imagen

Al hilo de nuestro examen de las supuestas sensaciones de color y de forma y tamaño, hemos señalado que las representaciones pictóricas consiguen representar el color, la forma y el tamaño de un objeto tridimensional, que, debido a la iluminación bajo la que aparece, presenta zonas de luz y zonas de sombra, mediante pinceladas de color que forman figuras bidimensionales, gracias a que estas, al ser observadas bajo una iluminación estándar y desde una perspectiva ortogonal, presentan un aspecto similar al del objeto tridimensional irregularmente iluminado representado. Según esto, lo que permitiría a una representación pictórica representar, de manera más o menos fiel, a su objeto —y, por tanto, lo que nos permitiría «ver» un objeto «en», o «a través de», la imagen; o, dicho de otra manera, lo que haría «aparecer» un objeto «en», o «a través de», la imagen— es la *semejanza* entre ambos objetos, o, más exactamente, la semejanza entre el aspecto de ambos objetos. Ante esto quizá se objete que la mera semejanza entre dos objetos no es suficiente para hacer una imagen del otro, sino que hace falta algo más. Esto, de hecho, es lo que Husserl afirma en las *Investigaciones lógicas*. Allí leemos lo siguiente:

La semejanza entre dos objetos, por grande que sea, no hace del uno la imagen del otro. La imagen sólo se torna imagen por la facultad que un yo con imaginación tiene de servirse de lo semejante como representante pictórico de lo semejante, de tener presente intuitivamente tan sólo una cosa y mentar otra en lugar de ella. Pero esto sólo puede consistir en que la imagen se constituye como tal en una conciencia intencional peculiar (Hua XIX, p. 436 [1982a, p. 528, trad. modificada]).

Esta conciencia intencional peculiar con la que tenemos que aprehender un objeto semejante a otro para convertirlo en imagen es la *conciencia de imagen*. Es este peculiar modo de conciencia, y no la semejanza, lo que constituye, según Husserl, a la imagen como imagen. Antes de tomar postura respecto de esta afirmación husserliana, veamos en qué consiste, para Husserl, esta conciencia de imagen. Para ello acudiremos a la exposición más detallada de la conciencia de imagen que encontramos en su obra,

exposición a la que el propio Husserl remite en *Ideas* (Hua III, p. 90, n. 10), y que encontramos en la tercera parte del curso del semestre de invierno de 1904/1905 dedicada a la fantasía, al recuerdo y a la conciencia de imagen, y publicada en el vigésimo tercer volumen de la *Husserliana*.

En esta lección (Hua XXIII, pp. 18–20), Husserl analiza la representación pictórica a partir de tres elementos fundamentales: la «imagen física», el «objeto-imagen» (*Bildobjekt*) y el «sujeto de la imagen» (*Bildsujet*). A qué se refiere Husserl como «imagen física» y como «sujeto de la imagen» es fácil de determinar; más difícil es comprender en qué consiste el llamado «objeto-imagen». La *imagen física* es el soporte físico de la imagen, el lienzo pintado y enmarcado, el papel impreso, etc. El *sujeto de la imagen* es aquel objeto que es representado en la imagen; por ejemplo, la persona que es retratada en un retrato o el conjunto de objetos cotidianos sobre una mesa que es representado en un bodegón. ¿Pero qué es el *objeto-imagen*? Tal y como lo presenta Husserl, el objeto-imagen es una suerte de intermediario entre la imagen física y el denominado «sujeto de la imagen». El objeto-imagen sería lo que aparece directamente en, o a través de, la imagen cuando esta es aprehendida en el modo de la conciencia de imagen. Según Husserl, cuando aprehendemos una imagen como tal, lo que nos aparece delante de nosotros no es, propiamente hablando, ni la imagen física, ni el sujeto de la imagen, sino una suerte de objeto irreal de naturaleza afín a los objetos de la imaginación o la fantasía, una suerte de «*fictum* que no tiene el carácter de una realidad [*Wirklichkeit*], que no tiene una “pretensión” de realidad, una pretensión que tuviera que ser primero eliminada» (Hua XXIII, p. 480). Es este *fictum* que aparece entremezclado con la percepción el que, según Husserl, funciona como representante pictórico del sujeto de la imagen. Que lo que representa al sujeto de la imagen no es la imagen física, sino este objeto «fantasmagórico» que aparecería en, o a través de, la imagen física es, para Husserl, algo evidente:

Cuando hablamos de una imagen, y cuando decimos con desaprobación que la imagen no está conseguida, que se parece al original solo en esto o aquello, o, por el contrario, que es exactamente igual al original, no nos referimos evidentemente a la imagen física, a la cosa que está ahí sobre la mesa o que cuelga en la pared. La fotografía en cuanto cosa es un objeto real y es tomado como tal en la percepción. Pero la imagen es algo que aparece que no ha existido nunca y que nunca existirá, y que, evidentemente, no tiene para nosotros, en ningún caso, validez como realidad. De la imagen física diferenciamos, pues, la imagen representante, el objeto que aparece y que tiene la función pictórica, el objeto mediante el cual es representado pictóricamente el sujeto de la imagen. (Hua XXIII, p. 19)

Así, por ejemplo, en el caso de una fotografía en blanco y negro de una niña¹⁰⁸, lo que funciona como imagen representante de la niña no es el papel fotográfico con formas impresas en blanco y negro, sino la niña diminuta en blanco y negro que, según Husserl, aparecería al aprehender la fotografía con conciencia de imagen. Este objeto que aparece en, o a través de, la imagen física, pero que no se identifica con ella, ni con una parte de

¹⁰⁸ En realidad, Husserl habla de una fotografía en gris y violeta, pues estos eran los colores más comunes en las fotografías de principios de siglo XX. Sin embargo, para actualizar el ejemplo y facilitar la redacción hablaremos de fotografía en blanco y negro. Como se verá claramente, el cambio de colores no afecta al ejemplo.

ella, «no tiene validez propia, sino que vale en cuanto representante de algo semejante o igual» (Hua XXIII, p. 21). Por tanto, sería la niña fantasmagórica que aparecería cuando aprehendemos la fotografía con conciencia de imagen y no la fotografía misma la que, según Husserl, constituiría la imagen propiamente dicha de la cosa representada. Por este motivo no puede haber imagen sin conciencia de imagen: solo en ese peculiar modo de aprehensión que es la conciencia de imagen surge ese peculiar objeto irreal que es el objeto-imagen, esto es, la imagen propiamente dicha.

No es difícil constatar lo artificioso del análisis husserliano. Cuando veo a alguien en una fotografía, no veo a esa persona a través de ninguna imagen en miniatura y de carácter fantasmagórico, sino que la veo «directamente» «en», o «a través de», la fotografía. Es la fotografía misma, el papel fotográfico con pigmentos de colores —ya sean grises y violetas, ya sean blancos y negros, ya sean de una gama más amplia de colores— el que representa *por semejanza* a la persona de la que se tomó la fotografía. En efecto, la fotografía me presenta a esa persona en cuestión, porque al ser observada desde una perspectiva adecuada, presenta un aspecto similar al que presentaba la persona fotografiada, observada justamente desde la perspectiva desde la que fue fotografiada.

Quizá se objete que la persona que aparece *en*, o *a través de*, la fotografía no puede ser *literalmente* la persona de la que se tomó la foto, pues no tiene sentido decir que esa persona se hace presente *literalmente* en la fotografía. Esto, desde luego, es correcto. Ahora bien, que no sea la persona fotografiada la que aparece «literalmente» en la fotografía, no quiere decir que aparezca «literalmente» una persona fantasmagórica, una persona imaginaria que logra hacerse un hueco entre los objetos percibidos de la realidad, como sugiere Husserl. De hecho, *literalmente* no aparece *nada* en la fotografía. Cuando decimos que, *en* una fotografía, o, en general, *en* una imagen, *aparece* el objeto representado, o cuando decimos que *vemos* un objeto *en*, o *a través de*, una imagen, no queremos decir que el objeto representado se haga literalmente presente en la fotografía, ni que aparezca literalmente en nuestro campo de visión. Lo que queremos decir es que, gracias a que la representación pictórica o fotográfica presenta un aspecto similar al objeto representado, podemos decir que, *en cierto sentido*, vemos o aparece el objeto representado. Lo que *realmente vemos* o *aparece* es un lienzo pintado al óleo o un papel fotográfico con pigmentos de colores, pero puesto que el aspecto de dicho lienzo o de dicho papel *se asemeja* al aspecto del objeto representado, podemos decir que, *en cierto sentido*, *vemos* o *aparece* el objeto *en*, o *a través de*, el lienzo o el papel.

Otra posible objeción tiene que ver con la diferencia que a veces se da entre el objeto que la imagen *presenta* y el objeto que esta *representa*. En el caso de las fotografías, el objeto que se representa suele ser, casi siempre, el objeto que la fotografía presenta¹⁰⁹. En el caso de las imágenes pictóricas en sentido estricto, esto es, de los cuadros pintados, el objeto presentado y el objeto representado pueden diferir por distintas razones. Un primer tipo de casos es aquel en el que se hace un retrato de un personaje histórico cuyo verdadero aspecto se desconoce. En estos casos un pintor puede tomar como modelo a

¹⁰⁹ No obstante, también aquí hay casos en los que la persona que aparece y la persona que se representa difieren. Piénsese, por ejemplo, en las fotografías en las que modelos vestidos de época representan a un determinado personaje histórico.

una persona real, o tomar rasgos de varias, o crear una a partir de su mera imaginación. En cualquiera de estos casos, la persona que el retrato *presenta*, la que aparece en el cuadro en virtud del aspecto que este presenta desde cierta perspectiva, ya sea una persona real o una persona imaginaria, difiere de la persona que el retrato *representa*.

Otra situación en la que puede haber diferencia entre lo que la imagen presenta y lo que esta representa es aquella en la que un pintor poco avezado trata de hacer un retrato de alguien, pero la imagen resultante se parece poco al original; puede ocurrir incluso que el dibujo del cuadro se parezca más a una tercera persona que a la persona que se quería retratar. Pero, por mucha diferencia que haya entre el retrato y la persona retratada, diremos que el retrato es un retrato de *esa* persona, pues esa era la *intención* de quien hizo el retrato. Podemos decir con Wittgenstein que «una respuesta obvia, y correcta, a la pregunta “¿Qué hace a un retrato retrato de tal o cual persona?” es: la intención» (BB, p. 32). Ahora bien, si el dibujo en cuestión se parece más a una persona distinta que la retratada, podremos decir con razón que, aunque la imagen *representa* a la persona que el creador de la imagen quiere retratar, en realidad *presenta* a otra persona. Esto quiere decir, única y exclusivamente, que el aspecto que presenta el cuadro se parece más a una tercera persona que a la persona retratada.

Ahora bien, ni siquiera en estos casos en los que difiere lo que la imagen *presenta* de lo que la imagen *representa* —o, como también podemos decir utilizando una sugerencia de Hyman (2012), en los que el «sentido» del cuadro difiere de su «referencia»—, encontramos algo parecido a lo que describe Husserl en sus análisis de la conciencia de imagen. Lo que la imagen presenta, su «sentido», no es ningún objeto fantasmagórico que aparezca al aprehender la imagen de una manera especial, sino que es simplemente aquello a lo que se asemeja la imagen por su aspecto, sea o no lo que se quería representar. Además, lo que hace a la imagen *representante* de tal o cual cosa no es, precisamente, la *semejanza* en el aspecto —la semejanza es lo que hace a la imagen (re)presentación de tal o cual cosa—, sino la *intención* con la que se hace la imagen, o la intención con la que se utiliza. Esta intención, además, no es ninguna «conciencia de imagen», sino más bien algo afín a la *intención significativa*. Volveremos sobre este último punto en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 43). Ahora lo que nos interesa es mostrar que, ni en la *presentación* de una cosa *en*, o *a través de*, la imagen, ni en la *representación* de una cosa *por* la imagen, entra en juego ningún objeto-imagen fruto de una supuesta conciencia de imagen.

Esto no quiere decir, claro está, que de hecho no haya, en algún sentido, una «conciencia de imagen» cuando vemos un objeto *en*, o *a través de*, una imagen, lo que quiere decir es que no hay nada parecido a lo que Husserl se refiere con la expresión «conciencia de imagen», esto es, no hay ninguna aprehensión que al recaer sobre la imagen genere o «proyecte» (*entwirft*) (Hua XXIII, p. 19) una suerte de imagen-objeto. La imagen-objeto de la que habla Husserl no es, en el fondo, más que una *cosificación* de la apariencia de la imagen. En efecto, es la *apariencia* o el *aspecto* de la imagen lo que nos remite por semejanza al objeto *presentado* en la imagen. Como hemos señalado ya repetidamente, si vemos un determinado objeto *en*, o *a través de*, la imagen, es porque el aspecto de la imagen es igual o semejante al aspecto del objeto. Pero el aspecto de la

imagen no es ningún objeto-imagen irreal, sino que es una determinada *propiedad* de la imagen (y del objeto): es el modo como la imagen o el objeto aparece en la percepción visual. Podemos decir que la imagen remite a su objeto por medio de su *apariencia* (*Erscheinung*), pero esto no quiere decir que en la imagen *haga aparición* (*zur Erscheinung komme*) un objeto-imagen, como expresamente afirma Husserl (pp. 19–20). La apariencia de la imagen, como bien señala Husserl (p. 19), no es una *parte* de la imagen, como son los pigmentos de color, pero esto no quiere decir que sea un objeto distinto de la imagen de naturaleza afín a los objetos de la imaginación. La apariencia de la imagen es simplemente *cómo se ve* la imagen bajo una cierta iluminación y desde una cierta perspectiva. Y la *presencia, visión* o *aparición* de una cosa *en, o a través de*, una imagen tiene su fundamento en que el aspecto de ambas es igual o semejante.

¿Pero qué papel juega en todo esto la conciencia de imagen? Desde luego no el que le otorga Husserl. Para empezar, la conciencia de imagen no es necesaria para que veamos una cosa en una imagen. Cuando, por ejemplo, alguien sucumbe al engaño de un trampantojo, parece bastante natural decir que *ve* un objeto *a través de* una imagen, sin que por ello podamos atribuirle ninguna conciencia de imagen. El engaño consiste precisamente en que quien ve tal o cual objeto o escena en el trampantojo *no tiene conciencia de que está viendo una imagen*. Más aún, ciertos animales superiores y los niños de muy corta edad, aunque carecen de toda conciencia de imagen, pueden, no obstante, ver objetos a través de imágenes cuando estas son lo suficientemente realistas y son observadas desde la perspectiva adecuada. Piénsese, por ejemplo, en cómo los perros ladran a la televisión cuando ven a otros perros y cómo buscan detrás de la televisión para encontrar al perro que acaba de desaparecer de la pantalla.

Quizá se objete que en estos casos no hay propiamente percepción o aparición de algo *en una imagen*, pues quien toma la imagen por el objeto que representa no ve ninguna imagen y, en consecuencia, no puede decirse que vea nada *en la imagen*. Podemos conceder esta objeción, podemos asumir que solo hay visión *en, o a través de*, imágenes si hay conciencia de imagen. Pero de aquí no se sigue, como quiere Husserl, que *sea la conciencia de imagen la que nos permite ver algo en, o a través de, una imagen*. La conciencia de imagen, la aprehensión de la imagen como imagen, es la que nos libraría de la confusión de tomar la imagen por su objeto, pero no la que nos hace ver en la imagen la cosa que esta presenta. Lo que nos hace ver el objeto presentado en la imagen es la semejanza entre sendos aspectos. Con independencia de que tomemos la imagen por la cosa *a la que se parece* o de que reconozcamos la imagen como una imagen que *se parece en su aspecto* a tal o cual objeto, lo que nos permite ver una cosa en la imagen es el *parecido* y no la conciencia de imagen. Ciertamente, como señala Husserl en las *Investigaciones*, no es suficiente el parecido entre dos cosas para que una cosa sea imagen de la otra¹¹⁰; sin embargo, si vemos una cosa *en, o a través de*, imagen, es *porque ambas tienen un aspecto similar*.

¹¹⁰ Pero tampoco es suficiente la conciencia de imagen. Aprehender algo como una imagen no convierte a ese algo en una imagen. Podríamos equivocarnos y tomar por una imagen lo que en realidad es un producto aleatorio de la naturaleza. Lo que hace a una cosa determinada una imagen de otra cosa, además de la semejanza entre ambos, es el hecho de que haya sido producida por alguien con el fin de

Si insistimos tanto en este punto es precisamente porque en él reside la clave de la teoría pictórica de la percepción. Tanto aquellos a los que Husserl considera partidarios de la «teoría de las imágenes» como el propio Husserl extrapolan este elemento esencial de la representación pictórica en su teoría de la percepción. Al igual que una imagen presenta a su objeto —con independencia de qué sea lo que de hecho *representa* o de que la imagen sea de hecho *aprehendida* como tal imagen— *en virtud del parecido que guarda con el objeto presentado*, o, como también podemos decir, al igual que un objeto aparece en, o a través de, una imagen en virtud del parecido que esta guarda con aquel, los objetos percibidos *aparecen en, o a través de*, las sensaciones en virtud del parecido que estas guardan con su objeto. Además, como se ha puesto de manifiesto en el análisis de las sensaciones de color, Husserl piensa el campo visual conformado por las sensaciones bajo el modelo de las representaciones pictóricas bidimensionales en la que se (re)presenta un determinado color, tal y como se ve bajo una determinada iluminación, a través de distintos *matices* de color y en la que se representa la forma que presenta un objeto, observado desde cierta perspectiva, a través de figuras escorzadas, esto es, de *escorzos*.

§ 25. La variante husserliana de la teoría pictórica de la percepción

Que Husserl extrapola a la percepción la relación de *presentación por semejanza* que se da entre el medio de (re)presentación pictórica y el objeto en él (re)presentado es un hecho del que no cabe duda si atendemos al modo como presenta la relación entre contenido intuitivo —esto es, las sensaciones— y objeto percibido en las *Investigaciones lógicas*. Como vimos en la primera parte (cf. *supra*, § 9), Husserl habla expresamente de una *presentación por semejanza* (*Repräsentation durch Ähnlichkeit*). Y, aunque en la obra posterior evita hablar de semejanza entre las sensaciones y el objeto que aparece en, o a través de, ellas e insiste en remarcar la «diferencia ontológica» que se da entre ambas, sus análisis concretos de dicha relación no cambian en lo fundamental, hasta el punto de que se ve obligado a hablar de una «cuasicoincidencia» entre las sensaciones y las propiedades objetivas de las cosas que aquellas presentan.

Como pusimos entonces de manifiesto, esta pervivencia de algunos elementos de la teoría de las imágenes en la teoría husserliana de la percepción lastra dicha teoría con algunas de las dificultades que el propio Husserl puso de manifiesto en los partidarios de la teoría de las imágenes. Al evitar considerar a las sensaciones como una *copia en la conciencia* de las cosas que están *más allá del alcance de la conciencia* y, en su lugar, considerar que las sensaciones son el *material inmanente* a partir del cual *constituimos* los

representar a esa cosa, o, más exactamente, el hecho de que sea *utilizado* por alguien *con el fin* de representar o referirse a la cosa a la que se parece. Nótese que no es lo mismo *utilizar algo con una intención referencial* que *aprehender algo como una imagen*, esto es, que *tomar algo por una imagen*. En cualquier caso, tomar algo como una imagen quiere decir tomar algo como un *signo* que representa *por una convención establecida* otra cosa. La «conciencia de imagen», por tanto, está estrechamente relacionada con la «conciencia significativa o lingüística», y, como esta, tiene su fundamento en determinadas prácticas convencionales. Esto quedará más claro en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 43), cuando examinemos la naturaleza de la comprensión y de la intención significativa, esto es, de lo que podemos llamar la «conciencia significativa o lingüística».

objetos *trascendentes* —trascendentes, pero no más allá del alcance de la conciencia—, Husserl evita el problema de cómo justificar la semejanza que se postula entre algo inmanente cognoscible y algo trascendente que es por principio incognoscible. No obstante, Husserl no escapa de la dificultad de tener que explicar por qué la conciencia interna de las sensaciones —al menos la *impresión originaria* de estas— puede ser una conciencia *directa*, sin que sea necesario suponer unas sensaciones de segundo grado que *presenten* las sensaciones a la conciencia interna, mientras que la supuesta «percepción directa» de las cosas está necesariamente mediada por las sensaciones y, en consecuencia, por la conciencia interna de estas. Esto es, se ve ante el problema de cómo justificar la detención del posible regreso al infinito que se abre con la introducción de las sensaciones: si no puede haber percepción de las cosas sin suponer unas sensaciones que las *presenten* a la conciencia, ¿por qué no debemos suponer unas sensaciones de segundo grado que presenten a las sensaciones de primer grado a la conciencia interna? La detención del regreso al infinito en el nivel de la conciencia interna parece arbitraria.

Ciertamente, se pueden tratar de justificar esta detención del problema del regreso en el nivel de las sensaciones, pero toda justificación está abocada al fracaso. Se puede, por ejemplo, argumentar que las sensaciones son *inmanentes* a la conciencia y que, precisamente por esa razón, podemos tener conciencia *inmediata* de ella, mientras que las cosas son trascendentes a la misma, por lo que solo podemos tener conciencia *mediata* de ellas. Este modo de razonar, que, como veremos, es una de las razones que condujo en primer lugar a la teoría de las imágenes, parece pervivir en Husserl. Aunque Husserl no considere a las cosas como objetos situados «más allá de toda conciencia», sino como una «producto» de la conciencia trascendental, las cosas siguen siendo algo *trascendente* a la conciencia y las sensaciones algo *inmanente* a la misma. La mediatez, en este caso, no derivaría de la necesidad de un *representante mental* para conocer a la cosa, sino de la necesidad de un *material inmanente* a partir del cual *constituir* a la cosa. En cualquier caso, seguiría vigente la idea de que solo podemos tener presente una cosa trascendente con la mediación necesaria de un medio de (re)presentación inmanente.

Otro argumento que hablaría en favor de la conciencia directa o inmediata de las sensaciones frente a la conciencia mediata de las cosas sería la diferencia que habría entre el modo de darse de las cosas y el modo de darse de las sensaciones. Mientras que una *misma* cosa se puede dar en una multiplicidad cambiante de maneras —para dar cuenta de las cuales se introdujo el concepto filosófico de «sensación»—, una *misma* sensación solo se da de una manera, esto es, presenta un solo aspecto. El rojo que veo puede aparecer a través de una multiplicidad de matices de rojo, pero la sensación de rojo que conforma cada matiz no puede aparecer más que de una sola manera¹¹¹. De este modo, el campo visual conformado por sensaciones se piensa como un medio de (re)presentación *idealizado*: mientras que los medios de representación físicos o

¹¹¹ En realidad, este argumento no se aviene del todo con la posición husserliana, pues Husserl considera que una misma sensación se puede dar a la conciencia en una variedad de modos *temporales*, a los que se refiere, en ocasiones, con la significativa expresión de «matizaciones o escorzos temporales» (*Zeitabschattungen*) (cf. Hua X, p. 63). No obstante, podemos conceder que los «escorzos temporales» son algo muy distinto a los escorzos de perspectiva o a las matizaciones de un color.

trascendentes pueden ser percibidos desde distintas perspectivas y bajo diversas iluminaciones, el medio de representación mental o inmanente se da a la conciencia siempre de la misma manera. Así, nos imaginamos el campo visual como una suerte de pantalla de sensaciones que siempre se da a la conciencia desde una perfecta perpendicularidad y bajo una perfecta iluminación uniforme. Las figuras «cuasibidimensionales» y «cuasicoloreadas» que conforman las sensaciones no se matizan ni escorzan bajo múltiples iluminaciones y perspectivas, sino que siempre aparecen *de la misma manera*. Sería precisamente porque el medio de representación inmanente no puede darse a la conciencia sino de una manera, esto es, porque siempre presenta la misma *apariencia* a la conciencia interna, por lo que se haría innecesaria la postulación de unas sensaciones de segundo grado: como no hay cambios de apariencia que explicar en el modo como se dan las sensaciones a la conciencia interna —si no tenemos en cuenta los distintos modos *temporales* en los que las sensaciones se dan a la conciencia interna del tiempo—, no necesitamos suponer unas sensaciones de segundo grado.

Ninguno de estos argumentos toca, sin embargo, el punto fundamental. Ni la inmanencia de las sensaciones ni la perfecta invariabilidad en su modo de darse a la conciencia interna empecen el hecho de que las sensaciones *tienen que presentar una apariencia* a la conciencia interna, pues *si hacen aparecer las cosas, es en virtud de la semejanza aspectual que guardan con estas*. Pero si las sensaciones se postularon para explicar la apariencia de las cosas, ¿por qué no necesitamos postular unas sensaciones de segundo grado para explicar la apariencia de las sensaciones de primer grado? El hecho de que esta apariencia sea invariable no afecta a su «estatus ontológico», esto es, la apariencia de algo es lo que es con independencia de que varíe o de que se mantenga constante. Si cosificamos la apariencia de las cosas, ¿qué nos impide cosificar la apariencia de la apariencia cosificada? Y si nos negamos a cosificar esta apariencia de segundo grado, ¿cómo justificamos la cosificación que hicimos de la apariencia en primer lugar?

La única manera de escapar de las dificultades de la teoría pictórica de la sensación es reconociendo la fundamental diferencia «ontológica», esto es, *categorial*, que hay entre «ser una cosa» y «ser la apariencia de una cosa». Husserl insiste en el «abismo de ser» que separa la sensación inmanente de la cosa trascendente, pero, a continuación, analiza la sensación como si fuera una cosa bidimensional —o una «cuasicosa cuasibidimensional»—. Mientras se conciben las apariencias de las cosas trascendentes como unas cosas mentales o inmanentes en, o a través de, las cuales aparecen las cosas trascendentes, las contradicciones de la teoría de las imágenes podrán ser «aplazadas» a un nivel ulterior, a la conciencia interna o a la conciencia de la conciencia interna, pero no resueltas. Para poder escapar de estas dificultades es necesario respetar la diferencia categorial entre apariencia y cosa.

Ahora bien, esto puede hacerse de dos maneras: renunciando al concepto filosófico de «sensación» o renunciando a la idea de que realmente percibimos, inmediata o mediatamente, *cosas* y no, justamente, sensaciones, o, más exactamente, *sistemas de sensaciones*. Este segundo camino es el que emprendió Berkeley al «disolver» las cosas en conjuntos ordenados de «ideas» —esto es, en sistemas de *sensaciones*— que «hemos

observado van juntas» (*Principles*, I, 1) y el camino por el que transitaba Husserl hasta enfrentarse a la obra de Twardowski¹¹². Así, toda propiedad de las cosas que trasciende lo que es dado inmediatamente en la percepción, como, por ejemplo, la *tridimensionalidad*, no es más que el determinado orden que esperamos en la sucesión de las sensaciones, que son lo *realmente percibido*. Este *idealismo subjetivo* que disuelve las cosas en sistemas de sensaciones —o, más exactamente, en sistemas de sistemas de sensaciones— consigue escapar de las contradicciones de la teoría pictórica de la percepción, pues, aunque *cosifica* las sensaciones, «*descosifica*» las cosas al convertirlas en conjunto de sensaciones, de manera que sigue reconociendo, aunque *invertida en su sentido*, la diferencia categorial que hay entre las apariencias de las cosas y las cosas. Las sensaciones y las cosas trascendentes pertenecen a categorías distintas: las sensaciones son las *cosas que realmente percibimos* y las «cosas trascendentes» no son sino sistemas de sensaciones. Esto quiere decir que, en el idealismo subjetivo, no tiene sentido decir que las sensaciones son semejantes o desemejantes a las cosas trascendentes —un sistema de elementos no puede ser semejante ni desemejante a los elementos que lo componen—, ni, por tanto, que las sensaciones *presentan por semejanza* a las cosas trascendentes. Asimismo, se evita el problema del retorno al infinito o de la detención arbitraria del mismo: no se explica la *percepción de las cosas* a partir de la percepción de un medio de (re)presentación en el que estas se presentan, sino que se niega que haya más percepción que la percepción de las sensaciones y de los sistemas conformados por estas.

Aunque este idealismo subjetivo consigue evitar las contradicciones de la teoría pictórica de la percepción a pesar de conservar el concepto de filosófico de «sensación», el precio a pagar es alto: la inversión del sentido de «ser». Lo que habitualmente consideramos como el tipo más fundamental de cosa que es —de *ente*—, esto es, las *sustancias* o *cosas*, se convierten en un mero sistema de colores, sonidos, olores, etc. «Ser» ya no quiere decir primariamente «ser que no se dice de un sujeto, ni está en un sujeto» (Aristóteles, *Categorías*, 2a), esto es, «ser *en sí*» o «ser *por sí*» (*καθ' αὐτὸ*) (*Analíticos Segundos*, 73b), sino «ser percibido». «Esse» es ahora primariamente «*percipi*» (*Principles*, I, 3). Esta inversión del sentido del ser es la que lleva a considerar tan absurda la idea de un ser que es independiente de toda conciencia real o posible como la idea de un cuadrado redondo. Por mucho que Berkeley (*Three Dialogues*, III, pp. 172–182), anticipando aquí a Husserl (cf. *supra*, § 19), trate de mitigar el efecto de esta inversión del ser, insistiendo en que no está negando la verdadera realidad de los objetos cotidianos que nos encontramos en el mundo de la vida, sino que simplemente está rechazando una interpretación absurda del ser de dichos objetos, una interpretación que considera que estos objetos cotidianos son imágenes de unas supuestas cosas en sí de las que nada podemos saber y cuya mera noción es inconsistente o absurda, es indudable que ha invertido el sentido del ser del mundo, ha transformado lo que quiere decir «ser

¹¹² Como vimos en la primera parte (cf. *supra*, § 7), en sus «Estudios psicológicos sobre lógica elemental» Husserl consideraba la cosa como un mero sistema *inmanente* de sensaciones, cuya única transcendencia era la transcendencia *temporal* conectada con el hecho de que dicho sistema no puede darse a la conciencia «de una vez» el sistema completo de sensaciones.

una cosa del mundo», pues las cosas ya no son objetos desligados de la mente, sino conjuntos o sistemas de ingredientes mentales, de sensaciones o ideas.

Para comprender el alcance y el sentido exacto de esta «inversión del sentido del ser» tendremos que esperar al final de esta segunda parte (cf. *infra*, § 59). No obstante, no es difícil ver algunos de los problemas a los que rápidamente se ve abocado quien trate de llevar a cabo esta disolución de las cosas en sensaciones o «ideas en la mente». Para empezar, las propias sensaciones que se presentan como el objeto primario de la percepción parecen estar ligadas a nuestros órganos de los sentidos, pero estos, en cuanto cosas del mundo, también son disueltos en sistemas de sensaciones: ¿cómo explicar que las sensaciones en general parecen estar ligadas a un sistema de sensaciones en particular? Además, las sensaciones se entienden como ideas en la mente, pero la mente, a su vez, parece ser una parte del mundo que hemos disuelto en sensaciones: ¿cómo es posible, entonces, que aquello donde se da el sistema de sistemas de sensaciones que es el mundo sea, al mismo tiempo, una parte de dicho sistema? Este problema, como sabemos, es el que precisamente llevó a Husserl al idealismo *transcendental*.

Pero el idealismo de Husserl no solo difiere del de Berkeley en la diferenciación entre conciencia empírica o mente y conciencia trascendental, sino también en el modo como se entiende la conexión entre las sensaciones y las cosas. Por un lado, Husserl concuerda con Berkeley en que la percepción de las cosas es, en realidad, la percepción, por principio parcial, de un sistema de sistemas de sensaciones. En este sentido, percibir una cosa es, en realidad, tener presente un determinado conjunto de sensaciones y, ligándolo con los conjuntos de sensaciones que acaban de pasar y que todavía son retenidos, anticipar qué sensaciones, o qué conjuntos de sensaciones, van a suceder en la conciencia a continuación. Sin embargo, por otro lado, Husserl se niega a disolver las cosas en sensaciones *inmanentes*, hurtándoles así toda verdadera trascendencia «transversal» respecto de la conciencia¹¹³. Esto le lleva a mantener una distinción entre las sensaciones inmanentes y las propiedades objetivas que se constituyen a partir de estas, que no pueden interpretarse más que como una «proyección» de las sensaciones en un plano trascendente, que tiene como resultado la proyección o constitución de un objeto tridimensional a partir de un medio de (re)presentación bidimensional. De este modo, Husserl defiende una teoría de la percepción a medio camino entre la teoría idealista «pura» de Berkeley y la teoría «representacionalista» clásica. La consecuencia de este difícil equilibrio entre ambas teorías de la percepción es una teoría que, aunque, ante un primer examen, parece escapar de las dificultades tanto de la «teoría de las imágenes» como del «idealismo subjetivo», se revela ante un análisis más atento como aquejada de los problemas asociados a ambas teorías.

En cualquier caso, nuestro objetivo en esta primera sección era mostrar cómo la teoría husserliana de la percepción sigue extrapolando de manera ilegítima los elementos de la representación pictórica al análisis de la percepción y cómo esta extrapolación ilegítima se cifra, en último término, en la asunción del confuso concepto filosófico de

¹¹³ Lo contrario sería volver a la posición de sus «Estudios psicológicos sobre lógica elemental» (cf. *supra*, § 7).

«sensación», que no es sino una *cosificación* de la *apariencia* de las cosas. En este sentido, Husserl es heredero de la teoría de las imágenes que tanto criticó, y, aunque con el desarrollo de su idealismo trascendental consiguió eludir algunos de los problemas del representacionalismo —generando, a cambio, nuevos problemas—, no logró identificar y extirpar la raíz de los problemas de la teoría de las imágenes: la cosificación de la apariencia. Solo comprendiendo dónde reside el origen de las contradicciones de la teoría de las imágenes y cómo se han ido anudando distintas confusiones en torno a esa confusión originaria, podremos ir desenredando poco a poco los nudos que se han ido atando en nuestro entendimiento. En lo que sigue trataremos de realizar esta tarea. Comenzaremos realizando un brevísimo recorrido por la historia de la cosificación de la apariencia en torno a la noción de «sensación». A continuación, trataremos de resolver algunas de las confusiones que han dado lugar a la cosificación de la apariencia, para así poder librarnos del «embrujo» que estas confusiones producen sobre nuestro modo de pensar sobre la percepción.

B. EL ORIGEN HISTÓRICO DE LAS SENSACIONES

Podemos comenzar señalando que la cosificación de la apariencia y la consecuente aparición en el análisis de la percepción de algo así como sensaciones es algo tan antiguo como la misma reflexión filosófica sobre la percepción. Aunque hasta la obra de Thomas Reid el producto de la cosificación de la apariencia no toma definitivamente el nombre de «sensación» y, consecuentemente, «sensación» deja de ser un mero sinónimo de «percepción», para pasar a referir al «material intuitivo» que es «aprehendido» en la percepción (cf., Hamlyn, 1961, p. 125; Nichols, 2007, p. 143, y Van Cleve, 2004, p. 104), podemos encontrar ya en los análisis platónicos de la percepción los fundamentos de la distinción entre sensación y percepción. En lo que sigue veremos cómo ciertas confusiones que surgen con la reflexión presocrática sobre la percepción toman una forma canónica en Platón, dando lugar a la cosificación de la apariencia en un conjunto de sensaciones, y cómo estas confusiones se mantienen, de una u otra forma, en los filósofos posteriores. No podemos aquí hacer una historia de la filosofía de la percepción, así que nos limitaremos a indicar los hitos de esta historia que son más relevantes para la cuestión que nos concierne.

§ 26. La concepción platónica de la percepción

Comencemos examinando someramente cuáles fueron las reflexiones presocráticas que sirvieron a Platón para, con su particular genio, marcar el camino que, con pequeñas desviaciones, siguieron los filósofos posteriores que reflexionaron sobre la percepción¹¹⁴. Los primeros filósofos griegos observaron que las apariencias de las cosas, el modo como estas aparecen en la percepción, varía de sujeto a sujeto, incluso varía en relación con el mismo sujeto en función de las condiciones de observación o de las condiciones del propio observador: algo bajo cierta luz aparece blanco y bajo cierta otra luz aparece rojo,

¹¹⁴ Puede encontrarse un examen más detenido de las teorías de los presocráticos sobre la percepción en Caston (2015).

algo visto desde una perspectiva determinada parece una torre cuadrada y bajo cierta otra perspectiva una torre redonda, algo aparece dulce a alguien sano y amargo a alguien enfermo, etc. En definitiva, la apariencia parece ser algo relativo al sujeto perceptor. Esto fue lo que llevó a Demócrito a pensar que las apariencias no pertenecen realmente a las cosas, sino que solo se las atribuimos a ellas por convención (DK 68 B9).

Por otro lado, también observaron que para que la percepción tenga lugar, es necesario que haya algún tipo de interacción entre los objetos del medio y los órganos de los sentidos. Esto condujo a la idea de que la percepción, en cuanto producto de una particular interacción causal entre los objetos y los órganos de los sentidos, no puede ser una relación directa e inmediata con la cosa percibida. Fue la combinación de estas dos observaciones bajo una cierta interpretación de las mismas lo que llevó a los primeros filósofos a pensar que la apariencia de los objetos es, en realidad, una afección en el alma, esto es, un producto que surge en el alma o la mente (*ψυχή*)¹¹⁵ del sujeto perceptor y que tiene la función de (re)presentar el objeto percibido. Aunque estas ideas ya aparecen combinadas en Demócrito de forma similar a como encontraremos en Platón (cf. Lee 2011), fue Platón quien, con su genio característico, les dio la forma que prevalecerá a lo largo de la historia del pensamiento.

Los diálogos clave para entender la posición platónica respecto de la percepción son el *Teeteto* y el *Timeo*¹¹⁶. El primero de estos diálogos está dedicado a la búsqueda de una definición de conocimiento, siendo la percepción el primer candidato para definir el conocimiento; el segundo presenta los puntos centrales de la filosofía madura de Platón a través del relato mítico de Timeo, entre los cuales aparece el análisis más detallado del funcionamiento de los sentidos que encontramos en las obras de Platón. Es en el *Teeteto* donde encontramos por primera vez combinadas con claridad las dos principales confusiones que darán lugar a la cosificación de la apariencia en afecciones del alma o sensaciones, y, por consiguiente, a la teoría de las imágenes, a saber, la idea de que las apariencias son algo que se encuentra en el alma o la mente del sujeto y la teoría causal de la percepción.

¹¹⁵ Aunque «*ψυχή*» se suele traducir por «alma», reservando «mente» o «intelecto» para «*νοῦς*», dada la connotación religiosa que tiene hoy en día la palabra «alma» y dado que lo que los filósofos griegos entendían por «*ψυχή*» en el ámbito de la reflexión sobre el conocimiento se corresponde aproximadamente con lo que desde Descartes se identifica con la mente —o la conciencia—, utilizaremos por ahora indistintamente los términos «alma», «mente» o «conciencia» para referirnos a lo que como los griegos llamaban «*ψυχή*»; Descartes, «*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*» (AT VII, p. 27), y Husserl, «*Bewusstsein*». No obstante, en los próximos capítulos, a medida que vayamos aclarando los distintos aspectos de nuestro concepto de «conciencia», iremos marcando qué diferencias deben establecerse entre la *conciencia* que compartimos con los animales y la *mente* que solo poseemos los seres que dominamos un lenguaje articulado (cf. *infra*, especialmente §§ 43 y 50). También analizaremos más adelante cómo surge con Descartes el concepto moderno de «conciencia» y cómo se fusionan en este los antiguos conceptos de «anima» y «mens» (cf. *infra*, § 53).

¹¹⁶ He seguido como guía principal para el análisis y la exposición de estos diálogos los trabajos clásicos de Cornford (1935a y 1935b).

Platón (*Teeteto*, 152b–c) reflexiona sobre el carácter «subjetivo» de las apariencias al hilo de la exposición de una doctrina que atribuye a Protágoras¹¹⁷, según la cual el viento no es en sí mismo ni frío ni caliente, sino que es frío para quien lo siente frío y caliente para quien lo siente caliente. Esto quiere decir que el frío y el calor —y, como añade Platón, «todas las cosas de este género»— no son propiedades que correspondan a las cosas en sí, sino propiedades que nos dicen cómo aparecen las cosas a cada uno. Este tipo de propiedades, por tanto, aunque parecen propiedades de las cosas —pues decimos que es *el viento* el que es frío o caliente— son en realidad propiedades relativas al sujeto perceptor. Tanto es así que Platón llega a decir —exponiendo, recordemos, la doctrina de Protágoras— que la percepción de estas propiedades es, en realidad, una percepción «del propio ser» (*ἐμῆς οὐσίας*) y que, en consecuencia, son siempre infalibles (160c; cf. también 152c): puedo equivocarme sobre cómo son las cosas, pero no sobre cómo me aparecen a mí.

Platón fusiona de esta manera la tesis de la subjetividad —esto es, relatividad respecto del sujeto— de las propiedades como «frío», «caliente», «dulce», «rojo», etc., con la tesis más general protagoreana del *homo mensura*, según la cual «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son» (*Teeteto*, 152a [1988, p. 193]). Esto es, de la «subjetivización» o «relativización» de *cómo nos aparecen las cosas en la percepción* pasa a la «subjetivización» o «relativización» de todo el «ser» de las cosas al identificar *lo que las cosas son* con *cómo nos parece que son*. A lo largo de esta segunda parte desentrañaremos las distintas confusiones que se han ido creando en torno a la relación entre la *apariencia* de las cosas —esto es, el modo como las cosas aparecen en la percepción— y el *ser aparente* de las cosas —esto es, el modo como las cosas nos parece que son— (cf. *infra*, especialmente § 32). De momento, no obstante, dejemos a un lado el problema de cómo se relaciona la apariencia de las cosas con el ser aparente de las mismas y examinemos qué argumentos ofrece Platón para fortalecer la tesis protagoreana de la relatividad de las apariencias.

El principal argumento que ofrece Platón a tal efecto es la combinación de la tesis protagoreana con una teoría causal de la percepción de corte heraclíteo. Según Platón (*Teeteto*, 153–154a), las propiedades del tipo del calor, como el color, el sonido, el olor, el sabor, etc., son el producto que surge cuando cierto movimiento que tiene su origen en las cosas percibidas alcanza los órganos de los sentidos. Así pues, las propiedades como el calor o los colores son relativas al sujeto en la medida en que son «una realidad intermedia que se engendra específicamente para cada uno» (154a). El calor, el frío, el color, el sonido, el olor, etc., no son, pues, propiedades de las cosas, sino *algo* que surge en el alma como consecuencia de la interacción de las cosas y sus propiedades objetivas y el sujeto perceptor.

Platón presenta esta doctrina como una combinación de la doctrina protagoreana del hombre-medida y una teoría heraclítea de la percepción. No es, por tanto, la postura del

¹¹⁷ Cornford (1935a, pp. 33–6) defiende que esta posición que Platón atribuye a Protágoras difícilmente puede ser la del propio Protágoras. Según Cornford, Protágoras habría defendido una suerte de relativismo objetivista, afirmando, no que el viento no es en sí ni frío ni caliente, sino que es *a la vez* frío y caliente, pues así les parece a distintas personas.

propio Platón. Ahora bien, aunque Platón rechaza la descripción heraclítica del proceso causal de percepción y no identifique el conocimiento con la apariencia como pretende Protágoras, no por ello rechaza la idea de que el color, el olor, el sonido, el calor, el frío, etc., no son propiedades que correspondan a las cosas en sí, sino afecciones del alma que surgen como consecuencia del proceso causal de la percepción, o, como dice en el *Timeo* (61d), «afecciones relacionadas con la percepción» (παθήματα ὅσα αἰσθητικά), cuya función es presentar las cosas del mundo al sujeto perceptor. Es en el *Timeo* (61c–69d) donde encontramos la exposición más detallada de las reflexiones platónicas sobre la percepción. En este diálogo, Platón mantiene el esquema fundamental de la teoría de la percepción del *Teeteto*, aunque elimina de este los componentes propiamente heraclíteos. En lugar de hablar de un mundo en constante transformación en el que la interacción de dos elementos siempre cambiantes (la cosa percibida y el sujeto perceptor) genera una «chispa», que sería la afección correspondiente, Platón habla de un mundo de cosas cuyas únicas propiedades intrínsecas son las propiedades geométricas espaciales, que al interactuar con los órganos sensibles del sujeto perceptor produce ciertas afecciones en el alma que llamamos «color», «sonido», «olor», «sabor», «calor», «frío», etc. Así, por ejemplo, el color sería la afección que surge en la mente cuando las partículas geométricas que emanan de los cuerpos interactúan de cierta manera con las partículas geométricas que emanan de los ojos (*Timeo* 67c–68d). Es importante remarcar que, si bien en un pasaje del *Timeo* (67c–68d) Platón señala que de la interacción de las partículas emitidas por los cuerpos con las partículas emitidas por los ojos surgen las afecciones en el alma que llamamos «blanco», «negro», «brillante», «rojo», etc., en otro pasaje (45b–46a) nos dice que lo que se produce en el alma como consecuencia de este proceso es la propia *percepción* (αἴσθησις) que llamamos «ver». La percepción parece, pues, identificarse con esa afección en el alma que surge como resultado de la interacción del mundo con nuestro sistema perceptivo.

Ahora bien, esta identificación entre percepción y afección parece problemática. En primer lugar, no está claro que algo que es un mero producto causal, un mero suceso en nosotros, pueda calificarse como percepción de las cosas, esto es, como conocimiento sensible del mundo que nos rodea. El conocimiento, ciertamente, parece algo más que un mero suceso causal en nosotros. Esta primera dificultad constituye el principal problema de lo que podemos denominar la «teoría causal de la percepción», es decir, la idea de que la percepción de algo es un mero efecto de un proceso causal físico-fisiológico. En segundo lugar, tampoco está claro cómo algo que no es en realidad una propiedad de las cosas, sino un mero producto de estas en nosotros, puede proporcionarnos conocimiento *directo* sobre la verdadera naturaleza de las cosas.

Por lo que respecta a la primera dificultad, en lugar de rechazar la identificación de la percepción con un efecto de un proceso causal físico-fisiológico, Platón responde a la misma rechazando la identificación entre percepción y conocimiento: la percepción, que es necesariamente el efecto de un proceso causal, no puede considerarse propiamente conocimiento. Como la percepción se identifica con la aparición en el alma de las afecciones sensibles (por ejemplo, la visión de blanco o negro o la audición de tonos altos o bajos) causadas por un determinado proceso físico-fisiológico, no puede ser

conocimiento sensible del mundo. El conocimiento del mundo requiere más que la mera afección sensible «bruta» o «ciega», requiere del conocimiento de lo que Platón denomina en el *Teeteto* (185e–186e) «las cosas comunes» o «lo común en las cosas» (τὰ κοινά) —entre las que se encuentran el «ser» o el «existir», la «diferencia» y la «igualdad», la «dualidad» y la «unidad»¹¹⁸—, y esto solo sucede cuando entra en juego el *razonamiento* (συλλογισμῶ). Solo entonces podemos «aprehender el ser y la verdad» (οὐσίας καὶ ἀληθείας ἄψασθαι) y, por tanto, conocer. Por ejemplo, conocer sensiblemente algo rojo no es solamente ver rojo, sino ver que algo *es* rojo. Esto es, para que las afecciones sensibles sean conocimiento del mundo es necesario que estas sean atribuidas a cosas del mundo por medio de conceptos «comunes». Es, por tanto, la «articulación» de las afecciones sensibles con conceptos comunes la que nos aporta verdadero conocimiento sensible del mundo. Y esta tarea, según Platón, solo puede realizarla el alma por medio de la opinión o creencia (δόξα) (*Teeteto*, 185c–190a). A esta combinación de percepción y opinión que constituye el conocimiento sensible la denomina Platón, en otros lugares, «φαντασία» (cf. *Sofista*, 263a–264b, y *Filebo*, 38b–39c).

Aunque el término «φαντασία» es un sustantivo formado a partir del verbo «φανταζεσθαι» («hacer aparecer», «manifestar») Platón lo conecta directamente con «φαίνεται» («aparecer»), y lo define como la opinión mediada por la percepción (*Sofista*, 264a) o como el enlace de la percepción con el pensamiento (*Teeteto*, 195d). Por tanto, la *φαντασία* es para Platón la *manifestación* de la cosa en el alma, que tiene lugar como resultado de la combinación de la percepción, de la afección sensible, con la opinión. Solo cuando se combina con la opinión podemos decir que la afección sensible *manifiesta* una cosa. En ese momento, la afección sensible se refiere a la cosa y se convierte en auténtica manifestación de esta: el rojo sentido es captado como el rojo de la cosa que tengo delante. Tenemos, pues, que la percepción de la cosa tiene lugar cuando la afección sensible (*Empfindung*) es *aprehendida* (*aufgefasst*) por la opinión (*Meinung*) como una *manifestación* (*Erscheinung*) de la cosa. Vemos, claramente, que, salvando las distancias, el esquema de la percepción como *sensación* (de la αἴσθησις entendida como πάθος τῆς ψυχῆς) más *aprehensión* (δόξα) tiene su origen en la teoría de la percepción de Platón¹¹⁹.

Nos queda solamente por abordar el segundo problema que plateábamos respecto de la relación entre la percepción y el conocimiento sensible de las cosas: si conocemos las cosas por las afecciones sensibles que estas producen en nosotros y estas no son realmente propiedades que se encuentren en las cosas, ¿cómo podemos conocer las verdaderas propiedades de las cosas, que Platón identifica con las propiedades

¹¹⁸ Dejamos a un lado el debate interpretativo de si estas «cosas comunes» deben identificarse o no con las Ideas o Formas (εἶδη) de otros diálogos platónicos. Sobre esta cuestión puede consultarse, además de la introducción de Cornford (1935b, pp. 1–13) a su comentario del *Teeteto*, la controversia entre Robinson (1950) y Hackerforth (1957).

¹¹⁹ Aunque hemos empezado traduciendo el término «αἴσθησις» por «percepción», una vez que hemos visto la teoría de la percepción que propone Platón se puede entender por qué muchas veces este término se traduce mejor por «sensación». El término «sensación», en su uso filosófico actual, recoge mejor la idea de que lo que surge en el alma no es todavía conocimiento sensible de la cosa, percepción en el sentido habitual, sino mera afección del alma, mera *sensación*, que solo cuando es *aprehendida* como esto o lo otro se convierte en percepción. Cf., Cornford (1935b, p. 30).

geométricas?¹²⁰ La respuesta de Platón es la siguiente: las afecciones nos aportan conocimiento sobre la estructura geométrica de las cosas del mundo porque, aunque no sean verdaderas propiedades de las cosas, nos permiten llegar a las verdaderas propiedades de las cosas, esto es, a las proporciones matemáticas que definen su estructura gracias a que comparten dichas proporciones con ellas. En la *República* (602c–d), por ejemplo, Platón señala, después de advertir que las apariencias de las cosas son perturbaciones (*ταραχή*) del alma que conducen al engaño, que el medir y el contar son las herramientas que tenemos para llegar, a partir de dichas perturbaciones, a la verdad de las cosas. Por tanto, aunque las afecciones sensibles que conforman la percepción en sentido estrecho no son propiedades de las cosas, las proporciones que encontramos en ellas coinciden con las proporciones de las cosas.

Tenemos, pues, que la percepción, entendida como conocimiento sensible del mundo, tiene lugar gracias a que las cosas producen en nosotros unas afecciones que, al ser aprehendidas por el entendimiento, hacen aparecer para nosotros las cosas del mundo, y, además, las proporciones geométricas que podemos descubrir en las manifestaciones de las cosas en el alma son las mismas que las proporciones que definen la estructura de las cosas tal como son en sí mismas. Como vemos, Platón combina con gran genialidad las dos (confusas) intuiciones que marcaron la reflexión presocrática sobre la percepción: la idea de que el modo como las cosas aparecen en la percepción no refleja su verdadera naturaleza y la idea de que la percepción es el producto de una cierta interacción causal entre el mundo y el sujeto perceptor. De este modo estableció el esquema conceptual desde el que la tradición filosófica abordará el problema de la percepción. Veamos ahora los grandes hitos en la reflexión filosófica sobre la percepción posterior a Platón y examinemos qué variaciones introducen en el esquema platónico.

§ 27. La variante aristotélica del modelo platónico

Podemos decir que fue Aristóteles quien, sin abandonar el marco general del esquema platónico, propuso la gran alternativa a la teoría platónica de la percepción, alternativa que, en líneas generales, será la predominante hasta la Edad Moderna. Aristóteles acepta la teoría causal de la percepción y considera que esta es necesariamente el producto de una interacción entre la cosa percibida y el sujeto perceptor. No obstante, al contrario que Platón y Demócrito, Aristóteles no considera que las cualidades sensibles que percibimos en primer lugar, lo que él denomina *sensibles por sí* (*αἰσθητὰ καθ' αὐτά*), sean *meras* afecciones del alma. De hecho, aunque se refiera a estas, al igual que Platón, como *παθήματα τῆς ψυχῆς* (cf., p. ej., *Sobre la interpretación*, 16a), no considera que sean primordialmente afecciones del alma y que, en consecuencia, no sean verdaderas propiedades de las cosas. Por el contrario, Aristóteles defiende que los sensibles esenciales son verdaderas cualidades de las cosas y que las correspondientes afecciones del alma, por medio de las cuales percibimos estas

¹²⁰ Nos preguntamos aquí por cómo puede conocerse la estructura matemática de las cosas físicas — esto es, sometidas a generación y corrupción —, partiendo de la percepción. No nos interesa, por tanto, el posible conocimiento puramente intelectual de las Ideas o Formas metafísicas —no sometidas a generación y corrupción—, que Platón considera como la forma más elevada de conocimiento.

propiedades, son «semejanzas» (ὁμοιώματα) de estas últimas (*ibid.*). Antes de examinar cuál es la naturaleza de esta semejanza entre las afecciones sensibles y las cualidades sensibles de las cosas, veamos cuál es para Aristóteles la naturaleza de las cualidades sensibles mismas.

Aristóteles, como hemos señalado, niega la tesis democrítea y platónica según la cual las cualidades sensibles (color, sonido, olor, sabor, etc.) no son verdaderas de las cosas. De hecho, el estagirita considera como «la más irrazonable de las hipótesis» sostener, como hacen Demócrito y Platón, que las únicas cualidades reales de las cosas son la forma y el tamaño, pues esto equivaldría a reducir todos los objetos sensibles a objetos del tacto (*Acerca de la sensación y lo sensible*, 442b). Tan propiedad de la cosa es el color, el sonido o el olor como lo son la forma y el tamaño. Todas estas propiedades son, según Aristóteles, αἰσθητά καθ' αὐτά, esto es, cualidades por sí mismas sensibles o perceptibles. ¿Pero qué quiere decir que las propiedades son por sí mismas sensibles? Este punto es controvertido.

En efecto, cuando Aristóteles introduce los αἰσθητά καθ' αὐτά (*Acerca del alma*, 418a) parece que está utilizando esta expresión en el primero de los sentidos que según los *Analíticos Segundos* puede tener «καθ' αὐτό»: aquel que podemos traducir por «esencial», puesto que hace referencia a todas las cosas que se dan en el «qué es» de algo (*Analíticos Segundos*, 73a–b). Así es como lo interpreta, por ejemplo, Hamlyn (1993, pp. 105–106), quien, no obstante, duda de si hay que entender que los αἰσθητά καθ' αὐτά son cualidades esencialmente perceptibles porque en la definición de la cualidad aparece necesariamente una referencia a la percepción —en cuyo caso, estaríamos diciendo que, por ejemplo, no podemos definir el sonido sin hacer referencia a la audición— o porque son cualidades que aparecen necesariamente en la definición de cada sentido —en cuyo caso estaríamos diciendo que no podemos definir la audición sin hacer referencia al sonido—. Hamlyn finalmente opta por esta segunda opción, pues considera que no es cierto que sea necesario hacer referencia a la percepción para definir las cualidades sensibles, en concreto, sostiene que no es necesario hacer referencia a la visión para definir el color. Volveremos críticamente sobre este punto más adelante (cf. *infra*, § 30).

En cualquier caso, esta manera de entender los αἰσθητά καθ' αὐτά, que podría tener sentido respecto del color, el sonido, el olor, el sabor y las cualidades sensibles —las que Aristóteles denomina «sensibles propios o específicos» (αἰσθητά ἴδια) porque son específicos de un solo sentido—, no tiene sentido respecto del otro grupo de sensibles en sí: los denominados «sensibles comunes» (αἰσθητά κοινά). Los sensibles comunes son aquellas propiedades —como la forma o el tamaño— que, aunque son perceptibles, no son perceptibles por un único sentido, sino por varios —en el caso de la forma y el tamaño, por la vista y el tacto—. Estas propiedades comunes ni se definen necesariamente en función de la percepción ni son ellas mismas definitorias de ningún sentido.

Por tanto, parece más razonable entender que «αἰσθητά καθ' αὐτά» hace referencia aquí, no a cualidades esencialmente perceptibles, sino a cualidades que tienen en sí mismas el principio de su perceptibilidad. Esto corresponde al segundo sentido de «καθ' αὐτό» que encontramos en los *Analíticos segundos* (73b). Este es, además, el sentido de

«καθ' αὐτό» al que se refiere expresamente Aristóteles (*Acerca del alma*, 418a–b) cuando habla de lo visible por sí (καθ' αὐτὸ ὁρατὸν). Según este sentido, lo que diferenciaría a los sensibles por sí de los sensibles por accidente (αἰσθητά κατὰ συμβεβηκός) sería que solo aquellos tienen en sí el principio de su perceptibilidad, mientras que estos últimos solo son percibidos en la medida en que acompañan a los primeros. Esto parece ser, en efecto, lo que quiere decir Aristóteles cuando señala que «“es el hijo de Diáres” se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe [a saber: el ser hijo de Diáres]» (*Acerca del alma*, 418a).

¿Pero cómo entender que estas propiedades tienen en sí mismas el principio de su perceptibilidad? Si examinamos la descripción que Aristóteles hace del proceso de percepción de las distintas cualidades sensibles, la respuesta es clara: estas propiedades tienen en sí su principio de perceptibilidad porque, en última instancia, son la *causa eficiente* de su propia percepción. Es, por ejemplo, el color el que, actualizando el aire cuando está iluminado, imprime su forma en el ojo y, de este modo, genera la visión del color. Además, esto podría decirse también de los sensibles comunes como la forma o el tamaño: también estos serían causalmente responsables de su percepción por el sujeto perceptor. Si analizamos con un poco más de detalle este particular proceso causal que se da entre el sensible por sí y el sentido, entenderemos mejor de qué naturaleza es la semejanza que, de acuerdo con Aristóteles, se da entre la propiedad sensible y la afeción del alma correspondiente. Para ello tomaremos el ejemplo de la percepción del color.

Decíamos que el color se percibe gracias a que la forma del color se imprime en el ojo. Es importante tener en cuenta que cuando hablamos aquí de «forma del color» no nos referimos a la forma en el sentido de la delimitación espacial de un objeto o una superficie, sino que nos referimos a la forma en el sentido que esta tiene en la teoría hilemórfica aristotélica, esto es, a la forma como principio configurador de la materia de un objeto o, como es el caso aquí, de una propiedad. Cuando Aristóteles habla de la transmisión de la forma de un color sin la materia se refiere a la transmisión del principio de configuración que estructura dicho color sin que por ello quien recibe la forma —o, más exactamente, el órgano de quien recibe la forma, esto es, el *ojo*— adquiera realmente dicho color¹²¹. Pero ¿qué es el principio de configuración de un color? Según Caston (2004, p. 250), Aristóteles estaría aquí refiriéndose a la proporción de contrarios blanco–negro que define, según su teoría de los colores, cada color. Sea como fuere, lo importante es notar que lo que se transmite es un principio de configuración sin la materia que es configurada por dicho principio, y, en consecuencia, aquello que recibe la forma no se vuelve de ese color. Así, cuando la forma del color rojo, tras pasar por el aire iluminado, alcanza al ojo, este no se torna rojo, sino que simplemente recibe la forma

¹²¹ Aunque Aristóteles afirma claramente que el órgano sensible adquiere la forma del color sin su materia, es una cuestión debatida si al recibir esta forma el órgano sensible se vuelve realmente coloreado (interpretación «literalista») o no (interpretación «espiritualista»). Nos decantamos aquí por la interpretación «espiritualista», que es la que han defendido, entre otros, Santo Tomás y Brentano. No podemos, sin embargo, detenernos a justificar esta interpretación. Sobre la polémica, cf. Caston (2004).

del rojo. La recepción de la forma de rojo sin la materia en el alma es justamente la afección de rojo.

La afección, por tanto, es semejante al color que la causa en la medida en que comparte con él la forma, pero es desemejante en la medida en que no comparte la naturaleza material del color. Santo Tomás, explicando este mismo punto, señala que estas formas sin la materia que recibe el órgano sensorial —que él denomina «especies intencionales»— son semejantes a las cosas, no *secundum convenientiam in natura*, sino *ad representationem* (cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, II, iii, 9). Esto es, las afecciones del alma por medio de las cuales percibimos las cualidades de las cosas se parecen a estas solo en la forma, en la configuración, y no en la materia de que están hechas, y esto quiere decir que la semejanza que hay entre ellas es una semejanza del mismo tipo que la que existe entre una representación y el objeto representado; una semejanza que, además, tiene el carácter «reproductivo» propio de la representación pictórica: las afecciones presentan al sujeto perceptor las cosas percibidas porque son una suerte de copia —no material, sino meramente formal— de un original.

Esto no quiere decir, no obstante, que Aristóteles y Santo Tomás consideraran que la percepción es exactamente igual que la visión de objetos en imágenes, pues para ninguno de ellos la afección del alma —o la especie intencional— es un objeto interno de percepción que represente un objeto externo no percibido directamente, sino que, al contrario, percibimos *directamente* el objeto externo, solo que es una percepción *directa*, que, al mismo tiempo, tiene lugar *a través de* la afección o especie intencional¹²². Aquí, claro está, cabe cuestionar cómo es posible que las afecciones permitan percibir las cosas y sus cualidades si ellas mismas no están de alguna manera presentes para el sujeto perceptor y si no son, en consecuencia, percibidas —o «cuasipercibidas»— en algún sentido.

Si preguntamos ahora por la parte puramente anímica o mental del proceso de percepción, esto es, por lo que sucede una vez que la afección sensible ha surgido en el alma o la mente del sujeto perceptor, encontraremos que la propuesta aristotélica, con ciertas variaciones, se mantiene bastante fiel al esquema platónico. En efecto, al igual que Platón, Aristóteles entiende que la afección surgida en el alma como consecuencia de la interacción de las cosas con nuestro sistema perceptivo no es suficiente para que podamos hablar de *conocimiento sensible* de las cosas del mundo. Incluso suponiendo que las afecciones sensibles, en cuanto *ὑποκείμενα* de los sensibles propios, nos ponen en contacto directo con estas propiedades por sí mismas perceptibles, para llegar a tener conocimiento de la cosa misma y de sus otras propiedades sería necesario que estos *αἰσθητά καθ' αὐτά* fueran aprehendidos, no como algo desligado y autónomo, sino precisamente como propiedades de las cosas del mundo. Dicho de otra manera, sería necesario que la cosa fuera aprehendida en, o a través de, esos *αἰσθητά καθ' αὐτά*, es decir, sería necesario que los *αἰσθητά καθ' αὐτά* se tornaran, en virtud de la aprehensión, *manifestación* de la cosa, *φαντασία*.

¹²² Para una detallada explicación de cómo Santo Tomás entendía esta relación, cf. Pasnau (1997, pp. 105–113).

Esta diferencia entre la sensación tomada por sí misma y la sensación aprehendida como manifestación de la cosa, como *φαντασία*, se pondría de manifiesto, según Aristóteles, en el distinto grado de falibilidad que corresponde al juicio correspondiente: mientras que el juicio basado en los *αἰσθητά καθ' αὐτά* considerados en sí mismos es infalible, el juicio basado en los *αἰσθητά καθ' αὐτά* considerados como *φαντασία* no lo es. Así, por ejemplo, si juzgo que el vino que, al saborearlo, *me aparece* como dulce es *efectivamente* dulce, puedo errar, en la medida en que «el mismo vino, si cambia, o si cambia el cuerpo, parecerá en una ocasión que es dulce y en otra ocasión que no es dulce»; pero el juicio sobre el dulzor que siento, considerado en sí mismo, no puede ser erróneo, pues «lo dulce, tal cual es cuando se da, no ha cambiado en absoluto, sino que [el sentido] siempre está en la verdad respecto de ello, y lo que será dulce es necesariamente tal» (*Metafísica*, 1010b [1994, p. 194]). De este modo, Aristóteles parece aceptar la tesis protagoreano-platónica de que el conocimiento de las afecciones sensibles, al menos cuando son consideradas con independencia de la cosa sensible a la que (re)presentan, es infalible¹²³. Es decir, aunque puedo equivocarme respecto de cómo las cosas son en sí mismas, no puedo equivocarme respecto de cómo me aparecen.

No obstante, Aristóteles (*Acerca del alma*, 428a–b) se aleja de la concepción platónica de la *φαντασία* en la medida en que niega que esta manifestación de la cosa en, o a través de, las afecciones sensibles sea la combinación de sensación y opinión o creencia, o, dicho de otro modo, que sea el producto de la unión de percepción y *pensamiento* o *entendimiento* (*νοῦς*). No es el pensamiento o entendimiento el que torna la sensación en *φαντασία*, sino esto es obra de una facultad distinta tanto de la percepción como del entendimiento, facultad que, a partir de Aristóteles, empieza a denominarse precisamente como «fantasía»¹²⁴. Para criticar la identificación de manifestación o *φαντασία* y opinión o creencia, Aristóteles nos remite a ciertas situaciones en las que algo puede «manifestarse falsamente» (*φαίνεται ψευδῆ*) sin que por ello sea tomado por lo que no es (428b). Esto es lo que sucedería, por ejemplo, cuando miramos al sol, pues, en esta situación, nos dice Aristóteles, «la imagen del sol aparece como de un pie de diámetro y, no obstante, el que lo ve está persuadido de que es mayor que el orbe habitado» (*ibid.* [1978, p. 228])

¹²³ Además de en este pasaje de la *Metafísica*, Aristóteles defiende la tesis de la infalibilidad de los sentidos respecto de sus «sensibles propios» en distintos lugares (cf., p. ej., *Acerca del alma*, 427b, 428a, 430b; *Acerca de la sensación y lo sensible*, 442b). Hay, sin embargo, un pasaje del *Acerca del alma*, donde Aristóteles matiza esta afirmación, señalando que «la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad» (428b [1978, p. 228]). Es posible que, con esta matización, Aristóteles quisiera remarcar que, aunque los juicios sobre los «sensibles propios», esto es, sobre la *apariencia* de las cosas, están *casi siempre* exentos de error, no poseen la infalibilidad «necesaria» que le atribuye Platón en el *Teeteto*. Con independencia de que esto fuera lo que realmente quería decir Aristóteles, esta es, como veremos en la próxima sección (cf. *infra*, § 32), la valoración correcta de la *relativa* «infalibilidad» de los juicios sobre la apariencia de las cosas, en contraposición a la *absoluta* «infalibilidad» de los juicios sobre lo que las cosas *nos parecen ser*.

¹²⁴ La concepción aristotélica de la *φαντασία* como una facultad es una de las cuestiones más debatidas entre los estudiosos de Aristóteles. No podemos entrar aquí en este debate. Nos limitaremos a apuntar brevemente el papel que la fantasía juega, según nuestra interpretación de Aristóteles, en la percepción. Sobre el debate interpretativo, cf. Caston (1996 y 1998).

Con independencia de si, como pretende Aristóteles, el fenómeno trivial de observar algo que *se parece a* otra cosa sin que por ello *parezca ser* esa otra cosa prueba o no la independencia de la fantasía como facultad, Aristóteles apunta a una diferencia que tiene una importancia fundamental para desenredar muchas de las confusiones tejidas en torno al concepto de «apariencia»: la diferencia entre la *apariencia* de algo —que podemos describir diciendo *a qué se parece* ese algo— y el *aparente ser* de algo —esto es, *lo que parece que es* algo—. El sol *se parece a* un disco de un pie de diámetro, esto es, tiene la misma *apariencia* o *aspecto* que un disco de un pie de diámetro —visto este último desde una perspectiva ortogonal y a una determinada distancia—; pero no por ello *nos parece ser* un disco de un pie de diámetro. Obviamente, hay una conexión entre la *apariencia* de algo y lo que algo *parece ser*, pero que haya esta conexión no debe hacernos pasar por alto la diferencia fundamental que hay entre ambos. La correcta comprensión de esta diferencia ayuda a evitar la confusión —en la que el propio Aristóteles parece caer— entre el (*falible*) conocimiento de la *apariencia* de algo y la (*infalible*) expresión de lo que a uno *le parece ser* algo, incluyendo aquí la expresión de lo que a uno *le parece ser la apariencia de algo*. Volveremos sobre esto en la próxima sección (cf. *infra*, § 32). Por ahora continuemos con nuestro breve recorrido histórico por la concepción de la apariencia como sensación, o como sensación aprehendida como propiedad sensible de los objetos.

Concluamos, antes de nada, esta sucinta presentación de la concepción aristotélica de la sensación y la apariencia exponiendo de manera resumida cómo entiende Aristóteles el proceso de conocimiento sensible que solemos llamar «percepción». Aristóteles, siguiendo a Platón, considera que toda percepción tiene lugar cuando, como consecuencia de un determinado proceso causal —que Aristóteles entiende como un proceso de transmisión de la forma sensible desde la cosa hasta el órgano sensorial—, surge una afección sensible en el órgano sensorial correspondiente. Ahora bien, a diferencia de Platón, Aristóteles sostiene que la afección sensible representa fielmente una cualidad sensible en la cosa, puesto que la afección, además de ser causada, en último término, por la cualidad sensible, comparte *forma* con esta. Esta sería, según Aristóteles, la parte del proceso que corresponde a la percepción en sentido estricto, es decir, la parte del proceso perceptivo en la que solo interviene la facultad de la percepción. En un segundo momento del proceso de conocimiento, la afección sensible es aprehendida por la facultad de la fantasía, tornándose en ese momento en manifestación (*φαντασία*) de la cosa. Por último, el intelecto o entendimiento (*νοῦς*) juzga sobre el ser de la cosa basándose en lo que le aporta la fantasía, pues «sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar» (*Acerca del alma*, 427b).

Como vemos, Aristóteles mantiene en lo fundamental el esquema platónico de la percepción: la percepción, entendida como *conocimiento sensible*, es un proceso con una parte físico-fisiológica y una parte psicológica o puramente «ánimica» o «mental». Aunque Aristóteles entiende la parte físico-fisiológica de una manera muy distinta a Platón, su concepción de la parte «mental» es muy similar: la afección que surge como resultado del proceso físico-fisiológico es aprehendida como manifestación de la cosa. Pero además de la diferencia en la descripción del proceso físico-fisiológico, Aristóteles introduce una novedad respecto de Platón que tendrá una gran repercusión en la

concepción de la percepción durante el siguiente milenio: para Aristóteles, el objeto primero de la percepción, los «sensibles propios», no son un mero producto del proceso causal, sino que son verdaderas cualidades de las cosas que se asemejan a las afecciones que estas mismas cualidades causan en nosotros.

§ 28. El retorno de Platón: Galileo y Descartes

Aunque en el período helenístico la mayoría de escuelas defendían teorías de la percepción más afines a la concepción platónica que a la aristotélica¹²⁵, la concepción aristotélica de la percepción será la que se imponga mayoritariamente a partir de la Antigüedad tardía y durante todo el Medievo, cuando el epicureísmo y el estoicismo desaparezcan del primer plano del debate filosófico, y el platonismo y el aristotelismo —o, más comúnmente, una síntesis de ambos—, combinados con las religiones del libro, se conviertan en las únicas alternativas filosóficas mayoritarias. En efecto, en la Antigüedad tardía, incluso los herederos más directos del platonismo, como son los denominados «neoplatónicos» y afines, adoptarán una variante de la teoría aristotélica de la percepción¹²⁶.

La Edad Media heredará esta preeminencia de Aristóteles, al menos en lo que respecta a la teoría de la percepción, alcanzando su culmen en las obras de Alberto Magno y, sobre todo, Tomás de Aquino, quien desarrollará una elaborada variante de la teoría aristotélica (cf. Pasnau 1997, pp. 86–124). No obstante, con el surgimiento de la nueva física en la Modernidad, Aristóteles y su teoría de la percepción serán sustituidos por el nuevo marco científico y filosófico que imponen los padres de la «nueva ciencia». Así, en el ámbito de la percepción serán las teorías de corte platónico de Galileo y Descartes las que marcarán la pauta para toda la reflexión posterior sobre la misma.

La caída de la teoría aristotélica de la percepción viene de la mano del rechazo de su física. Aunque el nacimiento de la nueva física y el consecuente abandono de la física aristotélica pueden remontarse al Renacimiento, e incluso a la Baja Edad Media, no cabe duda de que Galileo constituye el gran punto de inflexión. Será, pues, en Galileo donde

¹²⁵ En Hahm (1978) puede encontrarse una detallada exposición de la influencia de la concepción platónica —o, más exactamente, de la concepción democriteo-platónica— de la percepción en la teoría de la percepción de Epicuro y del resto de epicúreos, así como en la teoría de los estoicos, especialmente en la más desarrollada de todas: la de Crisipo. Como señala Hahm, tanto los epicúreos como los estoicos defendían, con Demócrito y Platón, que «el color no es una cualidad primaria de los objetos, sino que es reducible a principios físicos» (p. 87).

¹²⁶ Emilsson (1996, p. 219) resume así la posición de Plotino sobre la percepción: «(1) La afección (o asimilación) en la percepción sensible es una sensación, una presencia fenoménica no conceptual de la cualidad externa a los sentidos. (2) Esta cualidad fenoménica es en cierto modo idéntica a, y en cierto modo distinta de, la cualidad tal como existe en el objeto corpóreo. Es la misma cualidad sin la materia o consistencia, y, por tanto, no es la cualidad en su modo corpóreo normal. [...] (3) El juicio atribuido al alma es un juicio sobre el objeto externo, no sobre la afección». Para un análisis más detallado de la percepción en Plotino, cf. Emilsson (2008). Y algo similar encontramos en San Agustín, quien afirma en su *Ciudad de Dios* que «percibimos los cuerpos sensibles, por ejemplo, viendo colores, oyendo sonidos, oliendo olores, gustando sabores, y sentimos tocando cosas duras y blandas; y todos estos sensibles, a los que nos dirigimos, que tenemos en la memoria y concitan deseos en nosotros, son imágenes que se asemejan a las cosas y no las cosas corpóreas mismas» (*Civitate Dei*, XI, 26). Para un análisis más detallado de la concepción agustiniana de la percepción, cf. O'Daily (1987, pp. 80–105).

encontremos el primer esbozo claro de una teoría moderna de la percepción que entronca directamente con la teoría platónica. En un célebre pasaje de *El Ensayador* Galileo resume los puntos fundamentales de su teoría de la percepción al hilo de la discusión sobre la naturaleza del calor. Aquí Galileo, al igual que Platón, señala que tanto el calor y el frío, como el color, el sonido, el olor, el sabor, etc., no son más que productos que se originan en el sujeto perceptor como consecuencia de la interacción causal de las cosas en nosotros, «de modo que, si eliminamos el animal, estas cualidades son eliminadas y aniquiladas» (*Opere* VI, p. 348). Galileo compara estas cualidades con las cosquillas, que, como él señala, nadie diría que son un accidente de la cosa que hace cosquillas, sino un efecto en el sujeto producido por la cosa (*ibid.*). Por tanto, aunque los llamemos «cualidades» y los atribuyamos a las cosas, el color, el sonido y el resto de cualidades sensibles no son propiamente cualidades de las cosas, sino meros efectos en el sujeto perceptor de las cualidades o accidentes reales de las cosas, o como también dice Galileo, de los «accidentes primarios». A partir de Galileo, se entenderá, pues, siguiendo la vieja doctrina platónica, que ciertas cualidades que atribuimos a las cosas —aquellas esencialmente conectadas con los sentidos— no son verdaderas propiedades de las cosas, cualidades *primarias*, sino meras cualidades *secundarias* que no son verdaderas cualidades de las cosas, sino los simples efectos de las cualidades primarias en el sujeto perceptor.

Galileo insiste, además, en que «para excitar en nosotros sabores, olores y sonidos, los cuerpos externos no requieren nada más que tamaños, formas, cantidad y movimientos lentos o rápidos» (*Opere* VI, p. 350). Con esto se opone directamente a la teoría aristotélica de la percepción, según la cual el origen causal de la percepción hay que situarlo en las cualidades sensibles de los objetos. Lo único que se necesita para explicar la percepción, como cualquier otro fenómeno natural, son las cualidades primarias. Además, el estudio de estas cualidades debe hacerse matemáticamente, pues, según la célebre sentencia galileana, el libro del mundo natural «está escrito en lenguaje matemático» (*Opere* VI, p. 232). Galileo reivindica así, alineándose con Platón y enfrentándose a Aristóteles, el papel central de las matemáticas en el estudio de la naturaleza. No obstante, Galileo no desarrolla esta concepción platónica de la percepción, limitándose a proponer unas líneas generales de investigación a partir de unas explicaciones tentativas sobre el proceso por el que percibimos algunas cualidades sensibles, explicaciones que recuerdan mucho a las explicaciones de Demócrito y Platón (cf. *Opere* VI, pp. 247–352). Será Descartes quien elaborará una detallada teoría de la percepción y quien impondrá definitivamente el modelo platónico como el canónico a la hora de estudiar la percepción. Descartes dedicará especial atención a la visión, desarrollando una teoría causal de la visión de corte mecanicista que desplazará definitivamente la teoría aristotélica y sentará las bases que han seguido los estudios de la visión hasta nuestros días. En lo que sigue veremos los principales puntos de la teoría cartesiana de la percepción tomando la visión como punto de referencia¹²⁷.

¹²⁷ En la exposición de la teoría cartesiana de la visión seguimos muy de cerca la exposición de Ben Yami (2015, pp. 11–44).

Las líneas que abren su primera obra, aunque fuera publicada póstumamente, *El mundo o el tratado de la luz*, son una auténtica declaración de intenciones contra la teoría aristotélica de la visión:

Proponiéndome tratar aquí de la luz, la primera cosa que deseo advertiros es que puede haber diferencia entre la sensación [*sensiment*] que tenemos de ella, es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de nuestros ojos, y lo que hay en los objetos que produce en nosotros esa sensación [*sensiment*], es decir, aquello que hay en la llama o en el Sol, a lo que se da el nombre de luz. Pues, aunque cada uno por lo general esté convencido de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de las que proceden, yo, sin embargo, no veo ninguna razón que nos asegure que esto sea así; más bien al contrario, observo muchas experiencias que nos deben hacer dudar de ello. (AT XI 3–4 [1991, p. 81, trad. modificada])

Descartes comienza su reflexión sobre la luz señalando que hay que diferenciar entre la luz, entendida como objeto físico, y la luz entendida como sensación o idea que es formada en nuestra imaginación. Como vemos, Descartes asume de entrada la idea de que la percepción es un cierto suceso en nuestra imaginación —o como dirá en otros lugares, en nuestra mente o alma— producido por la interacción de un determinado objeto con nuestro sistema perceptivo. Además, Descartes señala que, pese a lo que comúnmente se cree —esto es, frente a la concepción aristotélico-escolástica—, las sensaciones o ideas en nuestra mente no son enteramente similares a los objetos de las que provienen. La misma idea, esta vez en relación con los colores, encontramos en la *Óptica* de Descartes, donde Descartes compara la visión de los objetos con el modo como un ciego conoce los objetos de su entorno con ayuda de un bastón:

[...] quizá podéis incluso llegar a creer que los colores no son otra cosa, en los cuerpos que llamamos coloreados, que las distintas maneras en las que los cuerpos reciben y reflejan la luz contra nuestros ojos, si consideráis que las diferencias que un ciego nota por medio de su bastón entre los árboles, las piedras, el agua y cosas similares no le parecen menores de lo que nos parecen a nosotros las diferencias entre rojo, amarillo verde y todos los demás colores. Y, sin embargo, todas estas diferencias, en todos estos cuerpos, no son otra cosa que las distintas maneras de mover, o de resistir los movimientos del bastón. De lo que podréis concluir que no hay necesidad de suponer que [...] haya algo en estos objetos que se asemeje a las ideas o sensaciones [*sentiments*] que tenemos en nosotros: de la misma manera que [...] el movimiento o la resistencia de los cuerpos que siente un ciego, que son la única causa de las sensaciones [*sentiments*] que tiene, no tienen nada de semejante con las ideas que conoce. (AT VI, pp. 84–85)

Las sensaciones de luz y de color que son el objeto propio de la visión no necesitan, pues, parecerse al objeto que las causan. Por esta razón, señala Descartes, no es necesario suponer que la percepción tiene lugar gracias a la transmisión, desde el objeto percibido al sujeto perceptor, de «pequeñas imágenes que revolotean por el aire, llamadas *especies intencionales*» (AT VI, p. 85). Además, añade Descartes, esta teoría de las imágenes que explica la percepción a través de la recepción de una cierta forma o imagen en los ojos o el cerebro del sujeto perceptor haría necesaria la existencia de unos segundos ojos dentro de los ojos o el cerebro que pudieran percibir esta imagen interna (AT VI, p. 180). Esto es, si suponemos que la percepción se produce a través de ciertas imágenes que se

parecen al objeto percibido, será necesario que esas imágenes a través de las cuales percibimos sean, a su vez, percibidas. Descartes señala de este modo uno de los principales problemas de toda teoría de las imágenes. No obstante, como veremos, su teoría vuelve a reproducir este problema, pues, en el fondo, su teoría no es más que una variante de la teoría de las imágenes.

Veamos, en primer lugar, qué relación propone Descartes entre las sensaciones o ideas y los objetos externos, si no es la relación de semejanza completa de la concepción aristotélica. La respuesta es, como hemos adelantado, la misma que dio Platón dos milenios antes: la relación entre las sensaciones y los objetos percibidos a través de esta no es la de semejanza total —pues los objetos no son realmente coloreados, sonoros, olorosos, etc.—, sino la de semejanza parcial, entendida esta como semejanza de proporción o estructura. Descartes utiliza la metáfora de los grabados (AT VI, pp. 113–114), que representan a su objeto sin ser totalmente semejantes a ellos, pues, en cierto sentido, carecen de color. Lo que importa a la hora de la representación no es la semejanza total en el aspecto, sino que tanto la representación como lo representado compartan una cierta proporción, una cierta equivalencia de estructura. Ahora bien, la correspondencia en la estructura o *isomorfía* que se da entre el objeto percibido y la sensación mediante la que lo percibimos es más compleja que la que hay entre un grabado y el objeto en él representado, pues entre el objeto representado y la representación mental del mismo media un complejo proceso causal. Veamos, aunque sea esquemáticamente, cómo es este proceso en el tipo de percepción más estudiado por Descartes: la visión.

El complejo proceso de percepción visual de un objeto comienza cuando la luz es reflejada por el objeto percibido y alcanza el ojo. Descartes se apoya en una larga tradición de tratados de óptica y en los más recientes descubrimientos realizados por Kepler¹²⁸ sobre la estructura del ojo para explicar cómo la luz reflejada por el objeto llega al ojo y cómo produce en la retina de este una imagen invertida del objeto. Pero, a diferencia de Kepler, Descartes no cree que sea la imagen en la retina la que percibimos, pues, como hemos señalado, para esto sería necesario un segundo ojo que viera dicha imagen. La imagen reflejada en la retina es un mero producto secundario del impacto de la luz en la retina; lo realmente importante son los movimientos de los nervios producidos por dicho impacto. Estos movimientos son transmitidos por los nervios ópticos hasta llegar a cierta zona del cerebro (AT VI, p. 130), parte del cerebro que en *Las pasiones del alma* identifica con la glándula pineal (AT XI, pp. 351–352). Es aquí donde estos movimientos mecánicos se transforman en sensaciones en la mente. Cómo tiene lugar esta conversión de movimientos mecánicos a ideas mentales es algo que Descartes nunca pudo explicar, más allá de afirmar que se trata de una correlación instituida por la naturaleza (AT VI, p. 130).

Las sensaciones o ideas, por tanto, son productos mentales que representan los objetos porque comparten con estos una determinada estructura. Ahora bien, aunque

¹²⁸ Sobre la influencia de la tradición óptica y de Kepler en Descartes, cf. Ben Yami (2015, pp. 11–43). Sobre el desarrollo de las teorías ópticas desde Euclides y Ptolomeo hasta Kepler, pasando por la contribución fundamental de Alhacén, cf. Hatfield y Epstein (1979) y Lindberg (1967).

hablemos de semejanza estructural y no de semejanza aspectual, nos encontramos con el mismo problema con el que nos encontrábamos antes. Si los objetos son percibidos mediante las sensaciones, estas tendrán que aparecer de algún modo al sujeto perceptor. Descartes criticaba a Kepler y a los escolásticos señalando que para percibir las imágenes que representarían los objetos externos haría falta unos segundos ojos, pero ¿no hacen falta también unos segundos ojos, aunque sean unos «ojos de la mente», para percibir las sensaciones que se producen en la mente y que son isomórficas con los objetos? Descartes, al igual que todos los partidarios de la teoría de las imágenes, entiende que va de suyo que las sensaciones se perciben inmediatamente, sin necesidad de ningún intermediario, mientras que los objetos del mundo solo se pueden percibir a través de sensaciones. Al igual que Platón, Descartes confunde la necesidad de intermediarios físicos para la afección de los órganos de los sentidos por las cosas del mundo con la supuesta necesidad de intermediarios mentales para percibir estas mismas cosas. Se confunde la percepción con el proceso físico-fisiológico que la hace posible, generándose así el confuso concepto filosófico de «sensación», esto es, de *representación mental en, o a través de*, la cual percibimos las cosas «externas a la mente», esto es, las cosas «trascendentes».

Señalemos, por último, que, al igual que sucedía en Platón, la percepción no termina, para Descartes, con la producción de la sensación en la mente, sino que es necesario que este producto mental sea aprehendido como la manifestación de una cosa. Descartes entiende, siguiendo también aquí a Platón, que esta aprehensión es el producto de un determinado *juicio*, en concreto de un juicio en el que realizamos una suerte de cálculo racional sobre el tamaño, la forma y la distancia del objeto a partir de la extensión coloreada en que consiste la sensación visual (AT VII, pp. 437–438)¹²⁹. Ahora bien, para Descartes, la remisión de la sensación aprehendida a la cosa no solo tiene lugar como una remisión *representativa*, sino, al mismo tiempo, como una remisión *causal*, pues al aprehender una determinada sensación la referimos a la cosa que suponemos que es su causa de manera que creemos, *erróneamente* según Descartes, ver la cosa misma (AT XI, p. 346).

Como vemos, la concepción cartesiana de la percepción es, en lo fundamental, platónica. Lo novedoso de la teoría cartesiana es la explicación del proceso físico-fisiológico que subyace a la percepción. Aunque Descartes entiende la luz y la interacción de esta con el sistema nervioso desde una perspectiva puramente mecánica, el esquema explicativo que establece marcará la pauta de las posteriores investigaciones sobre los procesos ópticos y neurológicos involucrados en la percepción, llegando hasta nuestros días. No obstante, en lo que toca a la concepción de la percepción como proceso de aprehensión de un cierto producto mental de un determinado proceso físico-fisiológico, no hay grandes novedades: Descartes sigue atrapado en el esquema establecido por Platón.

¹²⁹ Esta idea de que *calculamos* o *estimamos* la distancia y la forma y el tamaño de la cosa percibida a partir de la *imagen bidimensional* que llega a nuestros sentidos se remonta, por lo menos, a Ptolomeo (cf. Hatfield y Epstein, 1979, pp. 366–367), si no a Euclides y a su análisis geométrico del campo visual (cf. Brownson, 1981).

§ 29. Las reacciones «idealistas» y «antiidealistas» a la teoría de las imágenes

El modelo de corte platónico instaurado por Descartes será el que prevalezca hasta nuestros días. A pesar de que muchos vieron las insuperables dificultades a las que conducen dicho modelo —que no son otras que las dificultades de las que adolece toda variante de la teoría de las imágenes—, no fueron capaces de escapar del mismo. Tanto los críticos «idealistas» como Berkeley como los críticos «antiidealistas», como Reid, a pesar de la clarividencia con la que criticaron las contradicciones de la teoría de las imágenes, fueron incapaces de sustraerse del influjo de las mismas. Terminaremos este brevísimo y esquemático recorrido por la historia de la reflexión filosófica sobre la percepción analizando, aunque sea someramente, los principales argumentos con los que los críticos, tanto los de corte idealista como los de corte antiidealista, han reaccionado al representacionalismo clásico instaurado por Descartes.

Las críticas idealistas —cuya exposición paradigmática encontramos en Berkeley y Hume— ponen de manifiesto que si aceptamos la tesis de que lo que percibimos son ideas en la mente, entonces toda afirmación sobre el mundo extramental está injustificada o, directamente, es absurda. En efecto, si todo lo que percibimos son ideas, ¿cómo podemos afirmar que las ideas *representan* cosas extramentales? ¿Cómo podemos establecer esta semejanza entre las ideas y las cosas extramentales si solo percibimos las primeras? Si toda la semejanza que conocemos es la semejanza entre ideas que percibimos, ¿con qué fundamento afirmamos la semejanza entre estas ideas en la mente y unas cosas extramentales que nunca llegamos a percibir realmente? Berkeley recoge este problema en la célebre formulación: «nada salvo una idea puede ser como una idea» (*Three Dialogues*, I, p. 146).

Las mismas dudas surgen respecto al origen causal de las ideas. Tal como afirma Berkeley (*Principles*, I, 19), si la propia teoría cartesiana de la percepción no puede explicar cómo algo físico produce algo psíquico, ¿por qué suponer que las ideas están causadas por algo físico? Es más, si todo lo que percibimos son ideas, ¿no es también la causalidad que vemos en el mundo una mera conexión asociativa de ideas, como afirmaba Hume? ¿Cómo puede una relación entre ideas llevarnos a inferir algo que no sea una idea? Como señala Hume, «la mente nunca tiene presente ante sí nada que no sean percepciones, y es imposible que pueda alcanzar ninguna experiencia de su conexión con los objetos. La suposición de una conexión semejante no tiene, por tanto, ningún fundamento en el razonamiento» (*Enquiry*, XII, i, 12). Más aún, si todo lo que podemos llegar a conocer son «ideas», o «conexiones de ideas», no solo es ilegítimo aplicar el concepto de «causalidad» a cosas en sí más allá de las «ideas», sino que la misma noción de «ser» debe ver necesariamente restringida su aplicación al ámbito de las «ideas», de las sensaciones. Para nosotros que solo conocemos sensaciones o ideas —y quizá también para toda conciencia en general—, «ser» es «ser percibido». De lo que se sigue necesariamente que es tan absurda la idea de un ser que es independiente de toda conciencia real o posible como la idea de un cuadrado redondo. La crítica idealista, llevada hasta el final, como hacen Berkeley y Hume —o, siglos después, Husserl—, nos lleva a afirmar que, si lo que percibimos son ideas en la mente, u objetos constituidos

por la conciencia a partir de la aprehensión de sensaciones, entonces la misma noción de cosa cuyo ser es *independiente de toda conciencia* es un contrasentido.

Si las críticas idealistas parten del supuesto de que lo que percibimos son ideas para, a partir de ese supuesto, poner de manifiesto las incoherencias en la teoría representacionista, las críticas «antiidealistas», en cambio, no toman las ideas como punto de partida, sino que justamente cuestionan —al menos en principio— la legitimidad de suponer que lo que percibimos sean ideas o sensaciones en la mente. Uno de los primeros y más agudos críticos antiidealistas es Thomas Reid. En su crítica a lo que denomina la «teoría común de las ideas» (cf. *Intellectual Powers*, II, xiv), Reid pone de manifiesto, no tanto las contradicciones internas de la teoría cartesiana, cuanto la incompatibilidad de esta con ciertas «intuiciones fundamentales», así como la su incapacidad para explicar, precisamente, lo que en un principio quería explicar: la percepción. En primer lugar, Reid nos recuerda hechos de sentido común, como que «cuando vemos el sol o la luna, no tenemos ninguna duda de que los objetos que vemos *inmediatamente* están a mucha distancia de nosotros, así como el uno del otro» (p. 212, énfasis añadido), y que, por tanto, ninguno de estos objetos está *en nuestra mente*. Puedo decir que «veo el sol cuando brilla; [que] recuerdo la batalla de Culloden; y ninguno de estos objetos es una imagen o una percepción» (p. 222). De hecho, nos dice Reid, «por lo que respecta a las imágenes en la mente, si por imagen en la mente se entiende algo distinto del pensamiento de ese objeto, no sé qué quiere decir. La concepción distinta de un objeto puede, en un sentido metafórico o analógico, llamarse una *imagen* de él en la mente. Pero esta imagen es solo la concepción del objeto, y no el objeto concebido. Es un acto de la mente, y no el objeto de ese acto» (p. 228). Reid, en efecto, sugiere que los filósofos que defienden la teoría de las ideas confunden «los actos u operaciones de la mente» y los objetos de estas operaciones, que no son contenidos de la mente en ningún sentido, sino objetos trascendentes a la misma. Al igual que hará siglos más tarde Husserl, Reid reprocha a los partidarios de la teoría de las imágenes que desconocen la diferencia fundamental que hay entre la percepción y sus contenidos inmanentes, por un lado, y los objetos de la percepción, por otro.

Otra objeción antiidealista que formula Reid, y que también encontramos Husserl (cf. Hua XIX, p. 437), es que «las ideas no hacen que entendamos mejor ninguna operación de la mente» (*Intellectual Powers*, II, xiv, p. 229). Los partidarios de la teoría de las ideas tratan de explicar la percepción a través de las ideas en la mente, pero no explican cómo podemos ser conscientes de estas ideas. Al interponer una idea entre quien percibe y el objeto percibido, no se soluciona el problema de la percepción, solo se traslada a otro nivel, pues ahora tenemos que explicar cómo percibimos esa idea interpuesta entre quien percibe y el objeto extramental. Como señala Reid, en la teoría de las imágenes, «sabemos tan poco de cómo la percepción puede ser producida por esta imagen como por el objeto más distante» (p. 220). Además, como hemos visto con detenimiento, esta manera de explicar la percepción, remitiendo a la percepción —o «cuasipercepción»— de imágenes mentales o sensaciones, conduce rápidamente a un regreso al infinito.

Pese a todo, Reid, al igual que Husserl, reintroduce en su teoría de la percepción las ideas «por la puerta de atrás». En efecto, aunque reniegue de las ideas como

intermediario válido para explicar la percepción, no puede prescindir del concepto filosófico de «sensación». De hecho, como adelantamos al comienzo de esta sección (cf. *supra*, § 26), es Reid el que separa definitivamente los conceptos de «percepción» y «sensación». Para evitar verse arrastrado a las mismas contradicciones que la teoría de las ideas, Reid, al igual que hará Husserl, niega que las sensaciones que introduce entre sujeto perceptor y objeto percibido sean un *objeto propiamente percibido*. Las sensaciones solo se convierten en objeto de la percepción, nos dice Reid, en un especial acto de reflexión, un acto de reflexión que, además, entraña una especial dificultad debido, podemos decir, a su «carácter antinatural». Es decir, «una cosa es tener una sensación y otra atender a ella y hacerla un objeto distinto de reflexión. Lo primero es muy fácil; lo segundo, en la mayoría de los casos, extremadamente difícil» (*Inquiry*, V, ii, p. 61). Reid también trata de negar toda relación de semejanza entre las sensaciones y las cualidades de los objetos para diferenciarse así de la teoría de las ideas, y sostiene que la relación entre ambas es una relación *sui generis*. Esta relación *sui generis*, sin embargo, también tiene como modelo un tipo de *representación*, aunque, en este caso, no es la representación *pictórica*, sino representación *simbólica*: la sensación *significa* una cosa como parte de un «lenguaje natural». La sensación, pues, es, para Reid, un signo, pero no un signo *convencional*, sino un signo *natural*, un signo cuya conexión con lo significado por él «es el efecto de nuestra constitución y debe ser considerado como un principio originario de la naturaleza humana» (*Inquiry*, V, iii, p. 68)¹³⁰.

Como vemos, las principales críticas que se han hecho a la «teoría de las imágenes», tanto desde el lado idealista como desde lado antiidealista, aparecen en Husserl. Esto pone de manifiesto lo peculiar de la posición husserliana, que, pese a defender claramente un tipo de idealismo metafísico, se niega a disolver completamente las cosas en sistemas de sistemas de sensaciones. A consecuencia de esto, su sistema idealista no solo se ve lastrado por las dificultades propias de la *inversión del sentido del ser*, sino que también adolece de los problemas ligados a la *teoría pictórica de la percepción*, pues, como hemos mostrado en la sección anterior, la relación entre las sensaciones inmanentes y los objetos y sus propiedades trascendentes solo puede entenderse como una extrapolación de la relación de presentación por semejanza propia de la representación pictórica.

Concluiremos señalando que tanto los críticos idealistas como los antiidealistas — así como quienes, como Husserl, han combinado ambos tipos de crítica — han detectado incoherencias y absurdos en la «teoría de las imágenes» — más exactamente, en la forma que esta adopta a partir de Descartes —, pero ninguno de ellos ha conseguido desembarazarse por completo de la misma. Al no encontrar el verdadero origen de estas incoherencias, han terminado reproduciéndolas, solo que en nuevas formas. Ni los idealistas, ni Reid, ni Husserl identifican la raíz de las incoherencias de la teoría de las imágenes o de las ideas: la cosificación de la apariencia y la consiguiente creación de una suerte de objeto inmanente, de representación, idea, signo o medio de presentación, en, o a través del cual percibiríamos los objetos.

¹³⁰ Sobre la teoría de la percepción de Reid y el papel que en ella juegan las sensaciones, cf. Pastore (1971, p. 114–120), Van Cleve (2004) y Nichols (2007).

Nuestro breve repaso histórico ha puesto de manifiesto algunos de los motivos que han llevado a esta cosificación de las apariencias, motivos que ya están presentes de manera clara en Platón, y que podemos cifrar en dos confusiones fundamentales: 1) la idea de que la percepción es el producto mental de un determinado proceso causal físico-fisiológico y que, por tanto, está mediada por una «afección anímica» o «sensación», y 2) la idea de que lo que percibimos de las cosas, su *apariencia*, es algo *subjetivo*, algo que pertenece «al propio ser», en concreto, a la propia mente. Como combinación de estas dos confusiones surge la idea de «sensación» como aquel elemento *inmanente* a nuestra propia conciencia *en*, o *a través del* cual se *manifiesta* el mundo en la conciencia. En lo que resta de capítulo criticaremos el segundo de estos motivos, el motivo de la «subjetividad» de las apariencias, que se concreta en la mala comprensión de tres rasgos de las apariencias: su relatividad al sujeto, el carácter (relativamente) «infalible» de los juicios de apariencias y su carácter «secundario» respecto de las propiedades intrínsecas, que se suele confundir con su irrelevancia causal o su carácter «inerte».

Para la crítica a fondo de la teoría causal de la percepción tendremos que esperar al tercer capítulo, pues previamente es necesario aclarar la naturaleza de la *aprehensión*. No obstante, al final de este capítulo abordaremos una confusión que, como hemos visto, está íntimamente ligada a la concepción causal de la percepción: la idea de que la apariencia de las cosas, cosificada en una *afección del alma* o *sensación*, es aquello que *manifiesta* a la cosa percibida al sujeto perceptor. Terminaremos el capítulo, pues, analizando la diferencia entre *apariencia* y *manifestación*.

C. LA NATURALEZA DE LAS APARIENCIAS

§ 30. Las propiedades aparenciales y la naturaleza del color

Cuando Platón —exponiendo a Protágoras— señala que el viento no es ni frío ni caliente en sí mismo, sino frío o caliente para quien así lo siente, o cuando Galileo señala que las cualidades secundarias desaparecerían si elimináramos a todo sujeto perceptor, lo que ponen de manifiesto, de una manera un tanto confusa, es que estas propiedades nos dicen cómo aparecen las cosas a un determinado sujeto perceptor. Que algo es frío quiere decir que algo aparece frío al tacto, que algo es blanco quiere decir que algo aparece blanco a la vista, que algo es dulce quiere decir que algo aparece dulce al gusto. Tener estas propiedades, «ser tal o cual» en este sentido, es *aparecer de tal o cual manera a uno de los sentidos de un sujeto perceptor*. El «*esse*» de estas propiedades es «*apparere*», o, dicho de otro modo, «*percipi*». En este sentido podemos decir que estas propiedades son *esencialmente sensibles*: están definidas en referencia a la percepción. Es decir, si las propiedades aparenciales son *αἰσθητά καθ' αὐτά* no es porque tengan en sí el principio de su perceptibilidad, sino porque no pueden definirse sin hacer referencia a un sentido: el sonido de algo es el modo como algo suena, esto es, el modo como algo aparece al oído; el olor de algo es el modo como algo huele, esto es, el modo como algo aparece al olfato; el sabor de algo es el modo como algo sabe, esto es, el modo como algo aparece al gusto. Puesto que estas propiedades nos dicen el modo como algo *aparece* a la percepción, esto es, sirven para describir la *apariencia* que algo presenta al ser percibido,

las denominaremos «*propiedades aparentes*», para así evitar las confusiones asociadas a las expresiones tradicionales de «sensible esencial», «sensible propio» o de «cualidad secundaria».

Hemos señalado que las propiedades aparentes son esencialmente sensibles en la medida en que solo pueden definirse haciendo referencia al sentido correspondiente. Esto supone que quien carezca de un determinado sentido nunca podrá entender por completo el significado de la propiedad aparente correspondiente. Pero esto debe entenderse adecuadamente. Quien carezca de un sentido, por ejemplo, el oído, puede saber muchas cosas sobre la propiedad aparente «sonido»: puede saber, en primer lugar, que es una propiedad aparente, esto es, que designa el modo como algo aparece a un sentido; puede saber qué tipo de información del objeto puede conocerse por el modo en que el objeto suena; puede saber también que los sonidos muy agudos o muy fuertes pueden causar dolor; puede saber cuáles son las propiedades de las ondas sonoras que posibilitan la audición del oído, así como la estructura del sistema auditivo, etc. Lo que no puede saber de ninguna manera es justamente *cómo suenan las cosas*, esto es, cómo aparecen las cosas al oído, y, en consecuencia, no puede aprender a discriminar las cosas y sus propiedades por el modo como suenan. Asimismo, debido a esta esencial conexión entre las propiedades aparente y la correspondiente percepción, las propiedades aparentes solo pueden aprenderse en último término de manera «ostensiva». Así, solo es posible saber qué quiere decir que un determinado sonido es metálico si escuchamos un sonido metálico y alguien nos indica que *así* suena algo que tiene un sonido metálico.

Una primera objeción que puede surgir contra nuestra definición de las propiedades aparentes como el modo como algo aparece a la percepción es que, aunque esta definición parece adecuada para el sonido, el olor y el sabor —pues efectivamente el sonido es el modo como las cosas suenan, el olor es el modo como las cosas huelen y el sabor es modo como las cosas saben—, no parece tan adecuada para definir el color de algo, o para definir el calor y el frío. Ciertamente, no parece que el color de algo sea el modo como algo aparece a la vista de la misma manera como el sonido de algo es el modo como algo aparece al oído, pues mientras que es absurdo decir que oímos algo que no tenía sonido —a no ser que digamos, metafóricamente, que oímos el silencio—, no es absurdo decir que vimos algo que no tenía color. Es, pues, evidente que el color no se encuentra en la misma relación respecto de la vista que el sonido respecto del oído. Algo similar podríamos decir del calor y el frío. En lo que sigue, no obstante, nos centraremos en el color, debido a la preeminencia que la vista ha tenido en general en el análisis de las propiedades aparentes. Veamos, pues, por qué el color es una propiedad aparente muy particular y cómo la falta de comprensión de su naturaleza ha llevado a numerosas confusiones.

En primer lugar, hemos de señalar que, aunque el color no sea a la vista lo que el sonido es al oído, esto no quiere decir que no haya un equivalente al sonido para la vista.

Este equivalente es el *aspecto*, o, como también se puede decir, la *apariencia*¹³¹. En efecto, el aspecto es el modo como algo se ve, esto es, el modo como algo aparece a la vista. Hablamos indistintamente del modo como algo se ve y del aspecto de algo, de la misma manera hablamos indistintamente del modo como algo suena —o se oye— y el sonido de ese algo. Por lo mismo, es tan absurdo decir que oímos algo que no tiene sonido, como decir que vemos algo que no tiene aspecto. El aspecto es, pues, a la visión lo que el sonido es a la audición. Sin embargo, en todas las reflexiones sobre sensibles propios o sobre cualidades secundarias, el aspecto no aparece y es sustituido por el color. Esto se debe a lo que podemos llamar la «sobreabundancia del lenguaje visual». Mientras que tenemos pocos términos para describir cómo suena algo (menos aún para describir cómo sabe o cómo huele algo), tenemos muchos términos para describir cómo se ve algo; entre ellos, todos los términos de color. En efecto, cuando decimos que algo es rojo estamos describiendo el aspecto de algo, o mejor sería decir, estamos describiendo una *parte* del aspecto. En esto, precisamente, se diferencian los términos de color de, por ejemplo, los términos de sabor. Mientras que «dulce» describe el sabor de algo y es, en consecuencia, un tipo de sabor, «rojo» describe solo parte del aspecto de algo y, por tanto, no puede calificarse como un tipo de aspecto, sino como un tipo de esa parte del aspecto que es el color.

Hay muchos términos que utilizamos para describir el aspecto general de algo («elegante», «desafiante», «desarreglado», «bello», «adusto», etc.), pero cuando queremos detallar el aspecto de algo hasta tal punto que la persona que nos escucha pueda imaginarse con bastante exactitud el objeto que describimos solemos coordinar términos de color con términos de formas. Así, para describir el aspecto de la mancha que había en la pared decimos que era marrón y circular, y para describir el aspecto de una pieza de un mecanismo decimos que es cilíndrica y de color negro. No obstante, esto no quiere decir, *pace* Aristóteles, que la forma sea una propiedad aparencial, una propiedad esencialmente sensible, esto es, un *αἰσθητὸν καθ' αὐτὸ*. La forma no es una propiedad aparencial porque para definirla no necesitamos hacer referencia a la percepción: la forma de algo no es el modo como algo aparece a la percepción —ni tampoco *parte* del modo como algo aparece a la percepción—, sino el límite espacial de una superficie o un objeto tridimensional. Llamaremos a las propiedades de las cosas que no definen el modo como las cosas aparecen, sino que simplemente nos dicen como son las cosas con independencia de cómo aparezcan a la percepción —o, como también podemos decir, las propiedades que nos dicen como son las cosas consideradas *en sí mismas*—, «propiedades intrínsecas»¹³². Es importante notar que algunas propiedades intrínsecas, como la forma, son algo que podemos percibir y, por tanto, son *propiedades o cualidades sensibles*, pero no son parte del *modo como se percibe algo*. El color, en cambio, sí

¹³¹ No obstante, aunque «apariencia» se utiliza normalmente para hacer referencia al modo como algo se ve, esto es, como sinónimo de «aspecto», aquí lo utilizaremos de una manera más amplia para referirnos al modo como algo *aparece* no solo a la vista, sino a cualquiera de los sentidos.

¹³² Por tanto, dentro de lo que aquí se denomina «propiedades intrínsecas», hay propiedades que, bajo otros puntos de vista, no se considerarían propiedades intrínsecas, por ejemplo, las propiedades relacionales como «estar a la derecha de» o «ser más grande que».

es parte del modo como se ve algo. Esta es la diferencia fundamental entre las propiedades aparenciales y las intrínsecas.

Si utilizamos los términos de forma para describir el aspecto de algo no es porque la forma sea parte del aspecto, sino porque estamos tan familiarizados con el aspecto que tienen los objetos de tal o cual forma que basta con decir de qué forma es algo para que alguien se pueda imaginar *cómo se ve*. Nótese que también utilizamos conceptos de cosa o sustancia para describir el aspecto de algo, como cuando decimos que un cierto modelo de coche tiene el aspecto de un escarabajo o que un determinado tipo de sombrero tiene el aspecto de una seta, y no por ello decimos que los predicados sustanciales sean propiedades aparenciales. Asimismo, también utilizamos «formas», esto es, *figuras bidimensionales*, para representar pictóricamente la forma de un objeto, pero esto no quiere decir que el aspecto de lo que vemos sea un conjunto de formas bidimensionales —o «cuasiformas cuasibidimensionales»—. Más bien, si utilizamos figuras bidimensionales para representar la forma de objetos tridimensionales es porque aquellas figuras, al ser percibidas a cierta distancia y desde cierta perspectiva, presentan el mismo aspecto que estos objetos, al ser percibidos a cierta otra distancia y desde cierta otra perspectiva. Lo que comparten las figuras bidimensionales y los objetos tridimensionales representados por estas no es la *forma*, sino el *aspecto* que presentan por tener la forma que tienen y ser percibidos desde donde son percibidos.

Pero volvamos al color. La peculiaridad del color, decíamos, es que frente a otras propiedades aparenciales que se suelen enumerar junto a él (sonido, olor, sabor) no es el modo como un objeto aparece a un sujeto perceptor, sino *parte* del modo como los objetos aparecen a la vista, esto es, parte del aspecto¹³³. Ahora bien, aunque el color sea solo parte del aspecto de algo y no el aspecto en su conjunto, esto no quiere decir que el color no sea una auténtica propiedad aparencial, o, si se prefiere, una propiedad esencialmente sensible, pues, *pace* Hamlyn, el color solo puede definirse por referencia a la vista o al modo como algo se ve. Hamlyn negaba al color el carácter de propiedad aparencial apoyándose en el hecho de que podemos distinguir entre color y color percibido (cf. *supra*, § 27). Ahora bien, aunque ciertamente podemos hacer esta diferencia, en ningún caso se puede concluir de aquí que el color no sea una propiedad aparencial. De hecho, esta diferencia puede entenderse en varios sentidos, pero de ninguno de estos sentidos se sigue que el color no sea una propiedad aparencial. A continuación, examinaremos

¹³³ Otra parte del aspecto sería, por ejemplo, el brillo o la luminosidad. Así, decir que algo es muy brillante es describir parte de su aspecto. No debemos, sin embargo, pensar que el aspecto está compuesto por un número determinado de elementos que podemos enumerar y coordinar para dar una descripción *completa* del aspecto de algo. Tenemos distintos conceptos que resaltan distintos aspectos del aspecto de algo, y podemos describir de distintas maneras el aspecto que algo tiene, pero no tiene sentido tratar de enumerar los *elementos últimos* en que se descompone el aspecto de algo o buscar la *descripción definitiva, completa o exacta* del aspecto de algo. Qué se considera «elemento último» y qué se considera una «descripción completa o exacta» depende de nuestros intereses: lo que para ciertos fines puede ser una descripción completa o exacta, para otros puede no serlo; lo que en cierto contexto es un elemento último, en otro es algo que se puede analizar ulteriormente, etc. (cf. PI, §§ 46, 47 y 88).

en qué sentidos podemos diferenciar entre el color de un objeto y el color percibido, para así aclarar mejor la peculiar naturaleza del color.

El primer sentido que puede tener la diferencia entre color y color percibido es que hay colores que son *de hecho* percibidos por alguien y colores que no son *de hecho* percibidos por nadie. Por ejemplo, una piedra enterrada a cientos de metros de profundidad es ciertamente de un color, pero ese color no es percibido por nadie. Ahora bien, que haya colores que no son percibidos por nadie no quiere decir que esos colores no sean propiedades aparentes, esto es, propiedades que solo pueden ser definidas en relación con la percepción. El color de la piedra que no es percibido por nadie sigue siendo parte del modo como esa piedra *aparecería* visualmente a un sujeto perceptor si *fuera* percibida.

Esta diferencia no debe confundirse con la diferencia que se da entre el color y aquellos elementos físico-fisiológicos responsables de la visión del color, algunos de los cuales a veces también se denomina «color». Los elementos físico-fisiológicos de la visión del color son, entre otros, las propiedades reflectantes de los objetos, las longitudes de onda que conforman el espectro de luz visible, los conos de la retina que se excitan en función de la longitud de onda que reciben, los nervios ópticos que transmiten las señales eléctricas generadas en la retina como consecuencia de los cambios químicos en los conos, etc. En ocasiones nos referimos a algunos de estos elementos —especialmente a las propiedades reflectantes de los objetos y a las ondas electromagnéticas que alcanzan los conos de las retinas— con el término «color», de manera similar a como nos referimos a las ondas sonoras responsables de la audición del sonido como «sonido». Debe advertirse, no obstante, que en estos casos utilizamos los términos de propiedades aparentes, como «color», no para referirnos a propiedades aparentes, sino para referirnos a objetos físicos que son responsables de la visión del color. Aunque es innegable que hay cierta conexión entre el objeto físico que a veces denominamos «color» y la propiedad aparente «color», ambos son cosas muy distintas. Sería, pues, absurdo negar que el color, es una propiedad aparente, esto es, una propiedad que solo puede definirse haciendo referencia a la visión, porque las ondas electromagnéticas que, en algunos contextos llamamos «color», pueden definirse sin hacer referencia a la percepción visual.

Pero hay aún otras maneras de entender la diferencia entre color y color percibido. Una de ellas es la manera en que entendemos esta diferencia cuando decimos que el color percibido de un determinado objeto no es su verdadero color. Así, por ejemplo, cuando observamos una pared blanca al atardecer, podemos decir que, mientras que el color percibido al mirar la pared es rojizo, el verdadero color de la pared es el blanco. Esta distinción la expresamos también diciendo que, aunque al atardecer la pared *parece* roja, *en realidad*, la pared *es* blanca. De aquí que también se haga referencia a esta distinción con los términos «color real» o «verdadero color» y «color aparente». Sin embargo, esta manera de referirse a la distinción puede llevar a confusión. Podría pensarse que el color que algo presenta en circunstancias anómalas es menos «real» que el color que podemos denominar, para usar una expresión menos desorientadora que «color real», el «*color normal*». Pero el color llamado «aparente» o, mejor, «anómalo» no

es menos real que el color normal. La anomalía del color aparente reside en que no es el color que tiene la cosa en cuestión *en circunstancias normales*, esto es, cuando es visto bajo una luz normal (por ejemplo, la luz del sol al mediodía). Así, cuando decimos que una pared, que es realmente blanca, *parece* roja bajo determinadas circunstancias (por ejemplo, al atardecer), lo que queremos decir es que el color que presenta bajo esas circunstancias no es el color que presenta *normalmente*. Normalmente la pared aparece como blanca; solo bajo la luz del atardecer aparece como roja.

Es importante remarcar que lo que constituye la normalidad aquí es el tipo de luz que ilumina el objeto: si varía el tipo de luz —ya sea porque algo emita una luz no blanca, ya sea porque interpongamos un filtro de color—, la cosa deja de aparecer en su color normal y pasa a aparecer en un color «aparente», o, mejor sería decir, anómalo. Lo que llamamos el color real o normal de la cosa, por tanto, es simplemente el color que la cosa presenta bajo luz blanca. Por tanto, cuando decimos que algo *realmente es* de un determinado color, lo que queremos decir normalmente es que ese es el color normal del objeto. Igualmente, cuando decimos que algo *parece ser* de tal o cual color, pero *realmente no es* de ese color, no queremos decir que el color que vemos sea una ilusión, sino que no es el color que presenta la cosa en circunstancias normales. Por tanto, el color aparente no es el color que algo parece tener, pero no tiene en realidad, sino el color que algo presenta bajo una iluminación anómala, pero que no presenta bajo una iluminación estándar.

Otro tipo de error distinto es pensar, como hace Husserl (Hua IV, pp. 58 y ss.), que el color anómalo es uno de los modos como aparece el color normal, esto es, que es la apariencia o el aspecto del color normal, de manera similar a como lo que se suele denominar la «forma aparente» —y que, como hemos visto, es en realidad la apariencia de la forma— es una de las maneras como aparece la forma de un objeto. Ahora bien, aunque la «forma aparente» —si entendemos por tal la apariencia de la forma y no una supuesta forma inmanente o mental— es efectivamente —y tautológicamente— la manera como puede aparecer la forma de un objeto, el color aparente o anómalo no es la manera como aparece el color real o normal de un objeto. Más bien habría que decir que el color anómalo es el color que presenta un determinado objeto bajo una iluminación anómala y no un modo de aparecer del color normal. Esto es, *tanto* el color anómalo *como* el color normal son colores que puede presentar *el objeto*, esto es, ambos son modos —o, más exactamente, *parte* de los modos— como puede aparecer un objeto a la percepción.

Hay una tercera forma de entender la diferencia entre color y color percibido, que a veces se confunde con la diferencia entre color anómalo y color normal, a saber, entendiendo que esta diferencia hace referencia a la distinción que establecimos anteriormente (cf. *supra*, § 1) entre el color del objeto y el modo como ese color aparece en función, no ya del tipo de luz, normal o anómala, sino en función del modo como incide la luz en el objeto y de las correspondientes zonas de claridad y oscuridad que así se generan. Parece que en este caso sí que se puede establecer una verdadera diferencia entre la apariencia del color y el color que aparece de tal o cual manera, tal y como hicimos en el § 1. Ahora bien, aunque este caso podamos hablar de una efectiva

diferencia entre un color y el modo como aparece en función de la iluminación, la relación que se da entre ambos es de un carácter completamente distinto al de la relación entre una propiedad intrínseca sensible, por ejemplo, la forma, y el modo como aparece esa propiedad. En este último caso, nos encontramos con una diferencia categorial entre una propiedad que nos dice cómo es el objeto considerado al margen de cómo este sea percibido y una propiedad que nos dice cómo aparece el objeto que tiene esa propiedad intrínseca al sujeto perceptor. El caso del color es totalmente distinto, pues la propiedad «color», al contrario de la propiedad «forma», es una propiedad aparencial, esto es, una propiedad que nos dice precisamente cómo aparece un objeto a la percepción visual. Pero si el color es una propiedad aparencial, es decir, si el color es en sí mismo *apariencia*, ¿qué es lo que hemos denominado la «apariencia del color»? ¿Y cuál es la relación que hay entre esta y el color? Veámoslo.

Decíamos que el mismo color puede aparecer de distintas formas en función de la iluminación y que estas diferencias en el modo de aparecer pueden representarse pictóricamente utilizando distintos colores: para pintar una superficie amarilla con una parte en sombra nos serviremos de distintos tonos de amarillo, y puede que incluso de algunos de marrón, pues el marrón, visto a plena luz, presenta el mismo aspecto que el amarillo visto en sombra. Decíamos también que la parte iluminada, aun siendo del mismo color, presenta, en cierto sentido, distinto aspecto que la parte en sombra. Ahora bien, si el color es precisamente el modo como aparece algo a la visión —o parte de dicho modo—, esto es, el aspecto de algo —o parte del mismo—, ¿cómo puede ser que dos cosas sean del mismo color, pero tengan distinto aspecto por lo que respecta precisamente al color? ¿No es esto contradictorio?

La contradicción desaparece si advertimos que lo que se pone de manifiesto al decir que un mismo color puede tener distintos aspectos es que clasificamos distintos aspectos bajo el mismo concepto de color. Tanto el aspecto¹³⁴ que tiene la parte iluminada como el aspecto que tiene la parte en sombra —teniendo siempre en cuenta las condiciones de iluminación en que ambas zonas se dan— caen bajo el concepto de un matiz particular de color. Es decir, ambos aspectos *son* el mismo color. Lo que hemos llamado «los aspectos de un color», por tanto, son simplemente los diferentes aspectos que clasificamos como ese color. Asimismo, cuando decimos que dos colores distintos pueden tener el mismo aspecto si son observados bajo distintas iluminaciones —por ejemplo, un cierto tono de marrón a plena luz y un cierto tono de amarillo en penumbra—, lo que queremos decir es que el mismo aspecto, dependiendo de las circunstancias, puede caer bajo dos conceptos distintos de color. Esto es, lo que queremos decir es que un aspecto determinado se llama «amarillo» en ciertas circunstancias de iluminación y «marrón» en otras.

La relación, por tanto, entre lo que podemos llamar el aspecto del color y el color mismo no es la misma que hay entre los distintos aspectos de una forma y la forma misma, pues una forma no es un conjunto de aspectos, sino el límite espacial del objeto

¹³⁴ Recordemos que el color no es el aspecto de algo, sino *parte* del aspecto de algo. No obstante, como esta diferencia no es relevante para la presente discusión y para simplificar el modo de expresión, hablaremos del color como si fuera el aspecto del objeto percibido.

que aparece en ese conjunto de aspectos. En cambio, un determinado color, por ejemplo, el granate, sí es única y exclusivamente un conjunto de aspectos —o de partes de aspecto— de un determinado objeto, pues cuando decimos que un objeto es granate lo único que decimos del objeto es que aparece a la vista de cierta manera, esto es, que cuando es percibido presenta tal o cual aspecto en función de la iluminación. En consecuencia, lo que llamamos «modos de aparecer del color» son los distintos modos de aparecer que agrupamos bajo un solo concepto de color, mientras que lo que llamamos «modos de aparecer de la forma» son los modos en que aparece una cosa que tiene tal o cual forma¹³⁵.

Así pues, aunque en el primer apartado, siguiendo la exposición de Husserl, establecimos un paralelismo entre la relación *color del objeto–modo como aparece el color* y la relación *forma del objeto–modo como aparece la forma* es importante notar que existe una gran diferencia entre ambas, lo cual no afecta al hecho que queríamos probar entonces, a saber: que ninguna de estas relaciones justifica la existencia de unas supuestas sensaciones. Ni los distintos modos de aparecer que agrupamos bajo un concepto de color ni los modos de aparecer de la forma son objetos mentales, ni tampoco propiedades de objetos mentales, sino propiedades de las cosas, más exactamente, propiedades aparenciales de las cosas.

§ 31. El carácter «subjetivo» de las propiedades aparenciales

Una vez que hemos introducido las propiedades aparenciales y que hemos visto que el color es una propiedad aparencial de características muy particulares, es hora de examinar más a fondo el carácter «*subjetivo*» de las apariencias, esto es, su relatividad respecto del sujeto perceptor, la supuesta «*infalibilidad*» del conocimiento de las mismas que tradicionalmente se ha asociado con su carácter «mental» o «ingrediente a la conciencia», así como su carácter «*secundario*» respecto de las propiedades intrínsecas y su *irrelevancia causal*, que, en ocasiones, se ha entendido como sinónimo de «irrealidad» o de «mera existencia mental». Debemos, pues, ver en qué sentido las propiedades aparenciales son *subjetivas*, *secundarias*, *cognoscibles con (relativa) infalibilidad* e *irrelevantes causalmente*, para ver si alguna de estas características justifica la inclusión de la apariencia «en la mente» o «en la conciencia trascendental como contenido ingrediente» y, en consecuencia, justifica su identificación con las supuestas sensaciones.

Comencemos, pues, examinando en qué sentido podemos decir que las propiedades aparenciales son «subjetivas», esto es, *relativas al sujeto perceptor*. Podemos empezar por la observación que Platón ponía en boca de Protágoras según la cual no tiene sentido decir que el viento es frío o cálido en sí mismo, sino solo que el viento es frío para quien siente frío y cálido para quien siente calor. Esta afirmación es en parte cierta y en parte

¹³⁵ En realidad, todo esto es una simplificación. Nuestros conceptos de color son más complejos que lo que aquí damos a entender, pero no podemos detenernos aquí a hacer un análisis detallado de los mismos. En cualquier caso, lo que nos interesa ahora señalar es que, cualquiera que sea el sentido en que hablemos del aspecto o la apariencia de un color, en ningún caso estaremos haciendo referencia al modo como aparece en la percepción una propiedad que tiene el objeto con independencia de cómo sea percibido, pues el color de algo es *esencialmente* parte del modo como algo aparece en la visión.

falsa. Es cierta en la medida en que, en cierto sentido, es absurdo decir que el viento es frío o cálido *en sí mismo*. Esto es, si consideramos el viento solo tal y como es en sí mismo, sin atender a cómo aparecería a un posible sujeto perceptor, no tiene sentido decir que es frío o cálido, pues «frío» y «cálido» son propiedades aparentes que nos dicen cómo aparece el viento al tacto, esto es, cómo *se siente térmicamente* el viento. Por tanto, si consideramos cómo es el viento tal y como es «en sí mismo», obviamente dejamos fuera de consideración propiedades como «cálido», «cortante», «desagradable», etc.

Ahora bien, de aquí no se sigue necesariamente que el viento solo sea cálido para quien lo siente cálido o frío para quien lo siente frío. Recordemos nuestra discusión sobre el color «aparente» o anómalo y el color «real» o normal. Así como algo puede aparecer rojo bajo cierta iluminación, pero ser realmente blanco, algo puede sentirse frío o fresco bajo ciertas condiciones, pero ser realmente templado o cálido. Pensemos, por ejemplo, que una persona con fiebre alta sentirá como fresca una brisa de aire a 30°C. En este caso diremos que la temperatura a la que siente la brisa no es la temperatura «real» de la brisa, sino una temperatura «aparente», fruto de las condiciones anómalas en las que siente la brisa. La temperatura real de la brisa será en este caso la que sienta una persona en condiciones normales, esto es, una persona que se encuentra en una temperatura normal¹³⁶. Ciertamente, el criterio de normalidad en el caso de la temperatura es distinto que el criterio de normalidad en el caso del color, y es, además, más impreciso, ya que mientras que el color de un determinado objeto aparece más o menos igual a todas las personas con una visión normal, la temperatura de un objeto no se siente igual por todas las personas con una temperatura normal, pues no todas las personas tienen exactamente la misma temperatura normal. En una oficina, por ejemplo, el ambiente puede parecer cálido a unos y fresco a otros, encontrándose todos ellos en condiciones normales. En este caso no se podrá decidir si el ambiente es *realmente* cálido o *realmente* fresco, a menos que se estipule la condición de cierto tipo de sujetos como estándar¹³⁷.

Ahora bien, que en ciertos casos no se pueda decidir, aplicando nuestros conceptos cotidianos de temperatura cuál es la temperatura real de un objeto o un ambiente —o que, en ciertos casos, no tenga sentido determinar cuál es el color real y cual el aparente de un determinado objeto— no quiere decir que en otros casos no podamos distinguir con claridad entre la temperatura —o el color— aparente y la real. Y en aquellos casos en los que podemos hacer esta distinción, diremos que el objeto en cuestión, por ejemplo, el viento, aunque les *aparece* cálido a unos, *es en realidad* frío. Por tanto, no es cierto que el viento sea cálido para quienes lo sienten cálido y frío para quienes lo sienten frío.

¹³⁶ Nótese que la respuesta a cuál es la temperatura real o normal de la brisa, en este contexto, es que la brisa es realmente cálida y no que está a 30°C, pues no hablamos del estado físico del aire que mide el termómetro y que es causalmente responsable de la *sensación de temperatura*, sino de la *sensación de temperatura* misma, esto es, de *cómo se siente* la brisa.

¹³⁷ En realidad, esto que sucede respecto de la temperatura sucede también respecto del color. Aunque en el caso de las *cosas* que nos encontramos en nuestro entorno es relativamente sencillo determinar cuál es su color *real* o *normal*, esto no sucede con todos los «objetos». Piénsese, por ejemplo, en el color del mar, el color del cielo o el color del sol. ¿Diremos que el cielo es realmente azul, pero que parece anaranjado al atardecer, o que el cielo *es* azul durante el día y anaranjado al atardecer? Cf. Hyman (2006, pp. 35–36).

Ciertamente, el viento, tautológicamente, *aparece cálido* a quienes lo sienten cálido, pero que *realmente sea* o no cálido no depende de cómo le aparece *a cada uno*, sino de cómo le aparece a un sujeto perceptor *en condiciones normales*. De la misma manera, aunque una cosa puede aparecer con distintos colores a distintos observadores en distintas circunstancias, el color que *realmente tiene* dicha cosa, el color del que la cosa *realmente es*, es el color que aparece a un sujeto perceptor con visión tricromática en condiciones normales.

Hacker (1987, pp. 120–126) ha criticado a esta manera de definir las propiedades aparentes «reales» de un objeto, en concreto, el *color*, por referencia a condiciones normales de percepción. Aquí Hacker, siguiendo unas observaciones de Wittgenstein (cf. Z, §§ 422 y ss.), defiende que este modo de definir el color cae en el absurdo lógico de definir cómo algo *es* a partir de cómo algo *parece ser*. Ante esto hemos de responder que, aunque efectivamente definir *lo que algo es* por lo que algo *parece ser* es lógicamente absurdo, la definición que hemos propuesto no cae en este absurdo, sino que recoge el modo como efectivamente diferenciamos entre color «real» y color «aparente» de un objeto o, en general, entre la apariencia «real» y la apariencia «aparente» de un objeto. Es cierto que, como señala Wittgenstein (Z, §§ 422–424), cuando un niño aprende el concepto de «rojo» todavía no puede diferenciar entre la «apariencia» (*Schein*) y la «realidad» (*Sein*), esto es, entre los objetos que *meramente parecen ser* rojo y los objetos que *realmente son* rojos. Esta diferencia pertenece a un «juego de lenguaje» más complejo, en el que aparece por primera vez la diferencia entre cómo *me parece que es* algo y cómo *le parece a otro* que es ese algo. Ahora bien, esto no afecta al hecho de que «rojo» es lo que *aparece* a la vista *así*. Cuando se aprende el concepto de «rojo» se aprende a identificar como rojo lo que aparece a la vista de una manera determinada, a saber, lo que aparece *rojo* a la vista. «Ser rojo» quiere decir *verse como se ve* la sangre, la manzana de Blancanieves o la salsa de tomate, tener *ese aspecto*. Asimismo, cuando se aprende a diferenciar entre lo que *parece rojo*, pero realmente no lo es y lo que *realmente es* rojo, lo que se aprende es a diferenciar entre lo que *se ve rojo* en circunstancias anómalas, pero *se ve* de otro color bajo una iluminación normal, y lo que *se ve rojo* bajo una iluminación normal. Cuando un niño aprende a diferenciar el color real de un objeto frente a los colores aparentes, lo que aprende es que los objetos muestran su verdadero color bajo una luz normal y que no puede fiarse del color que muestran en condiciones de iluminación anómalas¹³⁸.

¹³⁸ Quizá se piense que esta definición del «color real», que hace referencia a «condiciones normales», es demasiado compleja como para que la pueda entender el niño de corta edad que aprende a utilizar el concepto de «rojo». Ciertamente, si un niño es preguntado qué quiere decir «*ser realmente rojo*» no responderá «verse rojo bajo una iluminación normal», pues esto requiere un lenguaje mucho más avanzado y una autoconciencia lingüística de la que un niño de corta edad carece necesariamente. Pero, como el propio Hacker (2009, p. 145; cf. también Baker y Hacker, 2005, pp. 325–326) reconoce, saber usar un concepto no quiere decir que sepamos explicarlo con una definición abstracta. El niño que aprende a diferenciar entre lo *realmente rojo* y lo *aparentemente rojo* aprende la habilidad de diferenciar entre lo que es rojo bajo una iluminación anómala y lo que es rojo bajo una iluminación normal, esto es, aprende a aplicar ciertas «reglas», aprende un cierto «juego de lenguaje». Pero la habilidad de *aplicar* las reglas de un determinado juego de lenguaje difiere de la habilidad de *explicar de manera abstracta* las reglas que está siguiendo. Piénsese en el niño que aprende a jugar al ajedrez

Por tanto, al explicar qué quiere decir «ser realmente rojo» o, en general, «tener realmente tal o cual apariencia» haciendo referencia a un observador normal en condiciones normales no estamos cayendo en la confusión lógica que supone explicar que es algo a partir de qué parece ser ese algo: una cosa es *cómo aparece* algo —esto es, cuál es su apariencia o aspecto— y otra muy distinta *cómo parece ser* algo. Esta diferencia es precisamente la que se pone de manifiesto en el ejemplo aristotélico del sol: el sol *se parece a* un disco amarillo de un pie de diámetro, pero no por ello *parece ser* un disco amarillo de un pie de diámetro. Es indudable que entre la apariencia de algo y lo que ese algo parece ser —o, dicho de otra manera, entre la apariencia de algo y el modo como tomamos o *aprehendemos* eso que aparece con esa apariencia— hay una especial relación. De hecho, nos detendremos a aclarar esta relación (cf. *infra*, § 48) una vez que hayamos aclarado, no solo la naturaleza de la apariencia, como estamos haciendo en este capítulo, sino también la naturaleza del «parecer ser», esto es, de la creencia o *aprehensión*, como haremos en el capítulo siguiente. Pero si hay una relación entre ambos es porque son cosas distintas que no deben confundirse. Debemos todavía profundizar un poco más en los motivos que llevaron a esta confusión, motivos que se encuentran ya en el *Teeteto* y que tienen que ver con la supuesta «infalibilidad» de los juicios sobre apariencias, pero antes de ello terminemos de aclarar en qué sentido las apariencias son *relativas al sujeto perceptor*.

Hemos señalado que tanto la apariencia «aparente» o anómala como la apariencia «real» o normal hacen necesariamente referencia a un sujeto perceptor, pues se definen como el modo como algo aparece a un sujeto perceptor, ya sea a un sujeto cualquiera en un momento dado, ya sea a un sujeto normal o estándar en condiciones normales. Es, pues, innegable que, en cierto sentido, las propiedades aparentes son *relativas al sujeto perceptor* y, por tanto, «subjetivas». No obstante, debemos entender esto correctamente, debemos sobre todo precavernos de algunas malas comprensiones sobre la relatividad o subjetividad de las propiedades aparentes, que han llevado a pensar que las propiedades aparentes están en realidad «en la mente» de quien las percibe y que, en consecuencia, son menos «reales» que las propiedades intrínsecas. Veamos en qué consisten estas malinterpretaciones.

En primer lugar, es importante advertir que el hecho de que una apariencia, como, por ejemplo, el color, sea el modo como la cosa aparece a un sujeto perceptor y, por tanto, sea algo *relativo a dicho sujeto*, no la convierte en «irreal», ni tampoco en una «parte de la mente del sujeto». Es cierto que, como vimos en el párrafo anterior, a veces hablamos del «color aparente» de un objeto en contraposición con el «color real». Pero esto solo quiere decir que en determinadas circunstancias el color con el que aparece la cosa no es su color normal, esto es, el color que presenta en condiciones normales de iluminación, sino un color anómalo fruto de una iluminación anómala. Es posible expresar también

viendo jugar a otras personas sin que nadie le diga cuáles son las reglas. Es posible que, a pesar de aprender perfectamente a jugar al ajedrez y de poder enseñar a otros niños mediante ejemplos, no pueda formular con precisión las reglas generales del ajedrez. Volveremos sobre este punto al final de este trabajo (cf. *infra*, § 58) para examinar las implicaciones que este hecho aparentemente trivial tiene para la investigación filosófica.

esta diferencia diciendo que, en ciertas circunstancias, la cosa aparece con un color «irreal». Aquí debemos tener en cuenta, sin embargo, que el color «irreal» es el color que *realmente* presenta el objeto en tales o cuales circunstancias. También podemos decir que el color que tiene algo que alucinamos es irreal en la medida en que aquello que presenta el color en cuestión no existe realmente, sino que solo «está en nuestra mente». Pero no tiene sentido decir que *todas* las propiedades aparentes son irreales, a menos que, forzando el significado de «irreal», se equipare simplemente con «irrelativo al sujeto perceptor». En este caso, solo las propiedades intrínsecas serán «reales», mientras que las aparentes serán «irreales». Pero no por ello tendrá sentido decir que las propiedades aparentes son un mero «producto de la mente» o una suerte de *ilusión*.

Asimismo, tampoco tiene sentido pensar que las propiedades aparentes son algo que realmente encontramos «en la mente» del mismo. En efecto, aunque el color sea *el modo como se ve* un determinado objeto *por un sujeto vidente* y, en general, las propiedades aparentes sean *el modo como se percibe* un determinado objeto *por un sujeto perceptor*, esto no quiere decir que las propiedades aparentes sean algo que «está en la mente», que —utilizando la terminología escolástica— «*inhier*e» en la mente del sujeto perceptor. Las propiedades aparentes, como toda propiedad, solo «están» en la cosa de la que son propiedad, pues el único sentido en el que las propiedades pueden «estar en» algo, en el que pueden «*inherir*» en algo, es siendo propiedades *de* ese algo. Esto es, el único sentido que puede tener la expresión, un tanto artificiosa, «la cuadratura está en la mesa» es que la mesa es cuadrada, o, dicho de otra manera, que podemos predicar «ser cuadrado» de la mesa. Pues bien, en este sentido tan «en la cosa» están la «cuadratura» como la «rojez», pues de lo que predicamos «rojo» es de la cosa que veo, no de mi ver, ni de mi mente. El hecho de que el *contenido* o *sentido* de las propiedades aparentes haga referencia necesariamente al sujeto perceptor no modifica su carácter de «propiedad de la cosa».

Esto nos lleva a una segunda confusión respecto a la relatividad de las propiedades aparentes respecto del sujeto perceptor: la confusión de la relatividad del *contenido* o el *sentido* de las propiedades aparentes con una supuesta relatividad de la *realidad efectiva* de dichas propiedades. Cuando decimos que una determinada propiedad aparente es relativa a un sujeto que percibe en circunstancias normales, queremos decir que el *contenido* o el *sentido* de dicha propiedad —esto es, lo que la propiedad quiere decir— es relativo a un sujeto perceptor normal, no que la *predicación* de dicha propiedad sea relativa a un sujeto perceptor normal. Veamos esto con un ejemplo¹³⁹.

Cuando decimos que la hierba es verde, lo que queremos decir normalmente es que la hierba aparece a la vista como verde en circunstancias normales a un sujeto perceptor normal, esto es, que aparece verde a la vista cuando es percibida bajo luz blanca, no filtrada, por un sujeto dotado de visión tricromática como la humana. Ahora bien, esto no quiere decir que la hierba sea verde *solo para* los humanos y el resto de animales con una visión tricromática similar. Este «relativismo específico», como diría Husserl, es un sinsentido. La hierba es verde, por así decirlo, para todo ser del universo, tenga visión

¹³⁹ El siguiente ejemplo es una variante de un ejemplo que propone Hyman (2006, pp. 33–34). No obstante, nuestro análisis del ejemplo difiere en algunos puntos importantes del análisis de Hyman.

tricromática o no. Aunque más correcto sería decir que no tiene sentido plantearse la cuestión de *para quién es verde la hierba*. La predicación de una propiedad no es algo relativo a nadie; de lo único de lo que depende es de que aquello de lo que predicamos una determinada propiedad tenga realmente dicha propiedad.

No tiene, pues, sentido preguntarse si para los perros, que no distinguen el verde y el rojo, la hierba es verde. Por supuesto, sabemos que ellos no ven la hierba verde, puesto que no pueden distinguir el verde del rojo, y, en consecuencia, podemos inferir que, si desarrollaran un lenguaje de color, en él no estaría el predicado «ser verde». Quizá, podemos pensar, desarrollarían un concepto que equivaldría a la unión de nuestros conceptos de «rojo» y «verde», llamémoslo «rorde», en la medida en que los perros calificarían como rorde todo lo que nosotros calificamos como verde o rojo. Ahora bien, si efectivamente crearan este concepto, entonces podrían decir que la hierba *es* rorde. Y no solo eso, sino que estarían en lo cierto al decir que la hierba es rorde. Pero esto no querría decir que la hierba es rorde para los perros y verde para los humanos; la hierba sería tanto verde como rorde, y lo sería «para todos».

La relatividad respecto al sujeto perceptor, por tanto, no reside en la predicación de las propiedades aparentes, sino en su significado. Es en el significado de «verde» y de «rorde» donde encontramos una conexión necesaria con una percepción normal de un sujeto perceptor normal, pero el hecho de que algo sea o no verde o rorde, esto es, el *hecho de que aparezca así o así a un sujeto perceptor, de tales y cuales características, en circunstancias normales, no es «relativo» a ningún sujeto*. Por tanto, que algo tenga o no una propiedad aparente es un hecho tan «objetivo» como cualquier otro, en tanto en cuanto no depende de la opinión que alguien tenga de ello, sino de lo que efectivamente es el caso¹⁴⁰.

Asimismo, tampoco tiene sentido decir que la *existencia* de las propiedades aparentes *depende de la existencia* de los sujetos perceptores, de los animales, de manera que, como defiende Galileo (cf. *supra*, § 28), «si eliminamos el animal, estas cualidades son eliminadas y aniquiladas». Por un lado, si eliminamos los sujetos perceptores *de nuestra consideración*, esto es, si consideramos las cosas con independencia de su relación con los sujetos perceptores, entonces las propiedades aparentes desaparecerán *de nuestra consideración*. Pero no porque dejemos de considerar las propiedades aparentes dejen estas de ser reales. Por otro lado, si de hecho desaparecieran los sujetos perceptores, desaparecería la posibilidad real de percibir las cosas del mundo y, por tanto, desaparecería la posibilidad real de que las cosas aparecieran de este o aquel modo, esto es, de que mostraran tales o cuales propiedades aparentes en la percepción. Ahora bien, si las cosas se mantuvieran inalteradas con la desaparición de los sujetos perceptores, seguiría siendo cierto, con independencia de que fuera fácticamente irrealizable, que, *si fueran percibidas por un sujeto perceptor de tales o cuales*

¹⁴⁰ Puede encontrarse un detenido análisis de la diferencia lógica fundamental entre el carácter relativo al sujeto perceptor del *significado* de nuestros conceptos de color —o, como los denomina Hyman, nuestros «marcos de referencia»— y el carácter irrelativo u «objetivo» de la aplicación de nuestros conceptos a la realidad en Hyman (2006, pp. 29–44). Aunque el enfoque de Hyman y el que aquí se ha expuesto no coinciden exactamente, este último debe mucho a la exposición de Hyman.

características, aparecerían de tal o cual manera. Como señala Hyman (2006, p. 17), los limones no dejarán de ser ácidos cuando desaparezcan los animales sentientes. Sin embargo, es indudable que «no podemos tener una concepción clara de qué es la acidez si no entendemos qué es un olor o un sabor; y [que] no podemos entender qué es un olor o un sabor si no tenemos alguna concepción de un animal sentiente con el sentido correspondiente» (*ibid.*). Esto es, lo que depende del sujeto perceptor es el *contenido* de la propiedad aparental, el *sentido de su ser*, no su *realidad* o su *efectiva existencia*.

Así pues, de la «subjetividad» de las propiedades aparentales, de su relatividad con respecto a un sujeto perceptor, no se sigue que sean algo «mental», o que sea un «ingrediente de la conciencia». El único sentido en que podemos decir que las propiedades aparentales son un «ingrediente de la conciencia o de la percepción» es en cuanto que son algo ligado a la percepción. Pero en este sentido tan «ingrediente» de la conciencia o la percepción es el sujeto perceptor como el objeto percibido y sus propiedades intrínsecas perceptibles. En ningún caso tiene sentido pensar a la apariencia como una suerte de «ladrillo» mental, de «materia bruta», que constituye, como una parte realmente contenida en la conciencia, la «sustancia» de la conciencia, el «material» del que está «hecha» la conciencia.

Uno de los motivos por el que se han comprendido las propiedades aparentales como el material del que está «hecha» nuestra mente o conciencia es la confusión de estas particulares *propiedades de las cosas* con las *creencias*, esto es, con lo que creemos que es lo que aparece en la percepción, o, dicho de otro modo, con lo que *parece ser* lo que percibimos. Más concretamente, confundimos el modo como aparece lo que percibimos con *el modo como nos parece que aparece* lo percibido, esto es, con la apariencia que *creemos* que tiene lo percibido. Ya hemos tocado varias veces esta confusión y hemos subrayado que el modo como algo se percibe no debe confundirse con el modo como se toma lo que se percibe, o con lo que parece que es lo que se percibe de tal o cual modo. A continuación, analizaremos el que sin duda ha sido uno de los principales motivos que ha llevado a esta confusión: la confusión de la (relativa) «infalibilidad» del conocimiento de las apariencias de las cosas con la (absoluta) infalibilidad de la *expresión* de las propias creencias.

§ 32. El carácter (relativamente) «infalible» del conocimiento de las propiedades aparentales

La identificación entre la relativa infalibilidad de los juicios sobre propiedades aparentales y la absoluta infalibilidad de la expresión de las propias creencias en juicios problemáticos de la forma «Creo que...», «Me parece que...» tiene lugar ya en el *Teeteto*. En este diálogo, Platón, primero (152b–c), argumenta a favor del carácter *subjetivo* de las apariencias, para después concluir de aquí que la percepción es infalible, «pues es siempre de mi propio ser, y yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es» (160c [1988, p. 213]). Esto es, basándose en el carácter relativo al sujeto que define a las apariencias, Platón concluye que las apariencias son en realidad «mi propio ser» (*ἐμῆς οὐσίας*), o, más exactamente, son, de acuerdo con Protágoras, «el ser de lo que es para mí» (*τῶν ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι*), es decir, «el ser de lo

que algo me parece que es», el ser de mi *parecer* o de mi *creer*. Y puesto que sobre lo que me parece que algo es, esto es, sobre mi parecer sobre algo, soy un juez infalible, podemos concluir que el conocimiento de las apariencias es infalible.

Ahora bien, aunque la argumentación platónica va de la «subjetividad» de las apariencias a su «infalibilidad», desde Descartes, es la supuesta infalibilidad de las apariencias la que ha servido para reforzar la idea de que son algo subjetivo, pues el único conocimiento que puede ser verdaderamente infalible, según se pone de manifiesto en la duda metódica, es el de la propia conciencia, el del propio *cogito*. Analizaremos la duda metódica y la concepción cartesiana de la infalibilidad del *cogito* más adelante (cf. *infra*, § 56); en lo que sigue nos limitaremos a mostrar que la (relativa) infalibilidad del conocimiento de las apariencias es muy distinta de la (absoluta) infalibilidad del supuesto conocimiento de las propias creencias, esto es, de la infalibilidad a la hora de expresar las propias creencias, y que, por tanto, no puede utilizarse como argumento para situar a las apariencias en la «mente» o la «conciencia» del sujeto perceptor.

Veamos, pues, si y en qué sentido el conocimiento de las apariencias es infalible. Lo primero que debemos notar es que el único conocimiento de apariencias que puede ser candidato a la infalibilidad es el conocimiento de la apariencia que presenta algo en un momento dado, no el conocimiento sobre la apariencia «real» o normal de un objeto. En efecto, los juicios sobre si una cosa es realmente del color que muestra en unas determinadas condiciones son tan falibles como los juicios sobre si la forma que parece tener un determinado objeto por la apariencia que presenta es realmente la forma que tiene o no. En general, podemos confiar en nuestros juicios sobre cuál es el color normal de un objeto o sobre cuál es su forma, pero hay situaciones en las que podemos equivocarnos y, por tanto, no se trata de juicios infalibles.

Es importante notar que lo que hace que nos equivoquemos sobre el color «real» de un objeto suele ser el color «aparente», esto es, el color que muestra bajo unas determinadas condiciones de iluminación. Tomamos, por ejemplo, por roja la pared que aparece rojiza al atardecer. Ahora bien, si en lugar de juzgar sobre el color «real» del objeto, juzgamos sobre su color «aparente», este tipo de equivocación está excluido, puesto que no decimos nada sobre el color del objeto en condiciones normales, sino justamente sobre el color que presenta el objeto en las condiciones concretas en las que nos encontramos, con independencia de que sean normales o anómalas. Si en lugar de decir que la pared que vemos *es* roja, decimos que la pared que vemos *aparece* roja *en este momento*, no existe la posibilidad de error de que la experiencia futura desmienta nuestro juicio, pues nuestro juicio se atiene a cómo aparece algo en un momento dado. Es precisamente en esta «irrelatividad» respecto de la experiencia futura en la que Husserl cifró el carácter «perfectamente adecuado» de la percepción inmanente de las sensaciones y la consecuente «indubitabilidad» o «infalibilidad» de la percepción inmanente.

Aquí, sin embargo, se ocultan varias confusiones. En primer lugar, en los juicios sobre apariencias momentáneas no hay nada parecido a un «llenar» con la apariencia, con el «contenido intuitivo», el juicio que hago sobre la misma, ni tampoco hay un

constituir un objeto categorial a partir de un contenido intuitivo sensible; lo único que hay es la adecuación o inadecuación del juicio a la apariencia, adecuación que, como veremos en el próximo capítulo, no es ningún «llenado» de nada ni ningún «cumplimiento», sino la correcta aplicación de un concepto, esto es, la correcta aplicación de una regla (cf. *infra*, § 44).

En segundo lugar, el hecho de que la experiencia futura no pueda corregir nuestro juicio sobre la apariencia momentánea no quiere decir que este sea absolutamente infalible. Es cierto que es «menos falible» que los juicios sobre la apariencia normal, pues la posibilidad de error que consiste en tomar la apariencia momentánea anómala por la apariencia normal está lógicamente excluida. Ahora bien, esto no convierte estos juicios en absolutamente infalibles, pues todavía podría darse un error respecto a la clasificación de la apariencia momentánea bajo el concepto correspondiente. Por ejemplo, podríamos equivocarnos a la hora de decir *cuál es el color* que estamos viendo en un momento determinado. Esta es una experiencia relativamente común para quienes sufren de deuteranomalía, una anomalía en la visión del color que padecen 4.63% de los varones europeos (Baaras, Kremer y Marshall 2016, p. 11) y que consiste en la dificultad de diferenciar ciertos matices de color del entorno del rojo y el verde, que personas con visión normal pueden diferenciar normalmente. Quienes padecen de esta anomalía de la visión tienen dificultades, por ejemplo, para clasificar correctamente los colores de ciertos mapas de colores. Si el mapa incluye ciertos matices de naranja y de marrón, aquel con visión deuteranómala puede tomar un determinado matiz de naranja por un determinado marrón y viceversa. En este caso no se trata de un problema de tomar un color momentáneo anómalo por el color normal —pues suponemos que el mapa de colores está iluminado en condiciones óptimas—, sino de identificar adecuadamente el color que aparece.

Pero no hace falta sufrir deuteranomalía para experimentar estos errores en los juicios de apariencia momentánea. Para experimentar este error basta con acudir a la famosa ilusión del tablero de damas de Adelson (2005). Si el lector de estas líneas trata de establecer si los colores que presentan los escaques A y B de la «Figura 3» —los colores *representantes*, no los colores *representados*— son el mismo color o colores distintos, seguramente piense, incluso con convicción, que se trata de colores distintos. Pero como demuestra la «Figura 4» se tratan del mismo color.

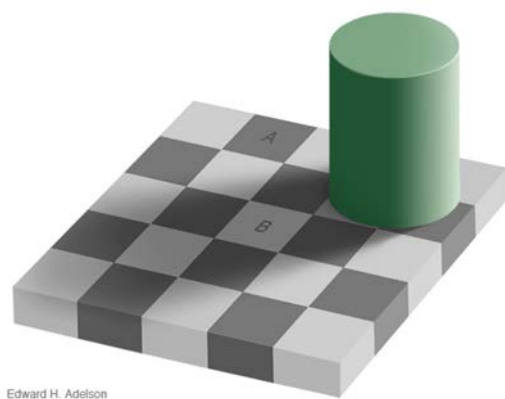


Figura 3

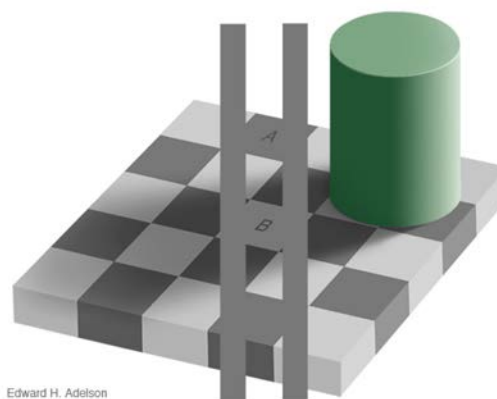


Figura 4

Con independencia del interés que esta «ilusión» tiene para estudiar cómo el contexto en el que aparece lo percibido afecta a la percepción del color, lo cierto es que nos presenta un claro caso de error de juicio sobre la apariencia momentánea. *Parece* que los escaques A y B *aparecen* de colores distintos, pero *en realidad aparecen* del mismo color. El error, por tanto, es posible incluso en los casos en los que lo único que hacemos es comprobar si dos elementos del «campo visual» se «cubren» o no, esto es, si presentan o no el mismo aspecto. Aunque estos errores solo se den en circunstancias excepcionales y no tenga sentido plantearse en la mayoría de los casos que podríamos estar equivocados en nuestros juicios sobre apariencias momentáneas —por ejemplo, respecto de que el limón que tenemos delante a plena luz del sol *se ve ahora amarillo*—, esto no quiere decir que los juicios sean *necesariamente* infalibles o *absolutamente* indubitables, si entendemos por tal, como hacen Descartes y Husserl, que la posibilidad de error está *absolutamente* excluida.

La posibilidad de error solo está absolutamente excluida en aquellos casos en los que sea *lógicamente imposible* error, esto es, en los que no tiene sentido diferenciar entre lo que *nos parece ser* el caso y lo que *realmente es el caso*. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con la *expresión* de una creencia, por contraposición al *juicio* que hacemos al expresar una creencia. El juicio que realizamos con la afirmación «Me parece que eso se ve naranja» es tan (poco) falible como el juicio «Eso se ve naranja». De hecho, la cualificación del juicio con «me parece» indica que se trata de un juicio «problemático»: quien realiza el juicio *cre*e que el juicio es correcto, pero no está *seguro*. Ahora bien, en cuanto *expresión* de mi creencia «Me parece que eso se ve naranja» es «infalible». Esto es, si al decir «Me parece que eso se ve naranja» lo que hago es afirmar que *efectivamente me parece* que eso se ve naranja, en eso no puedo equivocarme. Puedo, ciertamente, mentir al respecto o tener un *lapsus linguae*, pero no puedo *equivocarme*. La imposibilidad de la equivocación, sin embargo, no proviene de una especial capacidad de autoconocimiento, de una especial *intuición*, como querían Descartes y Husserl, sino del hecho de que la misma afirmación no *constata* la propia creencia, sino que simplemente la *expresa*. Para entender qué queremos decir con esto es necesario primero aclarar la naturaleza de las creencias y, en general, de la conciencia, a lo que dedicaremos los siguientes capítulos. Tendremos que esperar, pues, al tercer capítulo (cf. *infra*, § 55), para comprender mejor en qué sentido la expresión de la propia creencia es «absolutamente infalible» y por qué esta infalibilidad no supone una especial *intuición* o *percepción interna* *perfectamente adecuada*.

Por ahora es suficiente con advertir la diferencia entre la relativa infalibilidad de los juicios sobre las apariencias momentáneas y la absoluta infalibilidad de la expresión de la propia creencia. La relativa infalibilidad de los juicios sobre las apariencias momentáneas es del mismo tipo que la relativa infalibilidad de los juicios sobre las apariencias normales y, en general, que la infalibilidad de los juicios sobre las propiedades intrínsecas en condiciones de percepción óptimas. Aunque el error no está *absolutamente* —esto es, *lógicamente*— excluido de los juicios sobre la apariencia normal de algo que vemos en condiciones normales o sobre las propiedades directamente perceptibles en situaciones óptimas de percepción, podemos decir que son juicios *relativamente* infalibles, pues podemos descartar justificadamente toda duda, esto es,

toda posibilidad *real* de error. Ciertamente, un escéptico nos podría plantear un escenario en el que estos juicios de percepción, incluso los realizados en situaciones óptimas, se revelarían como erróneos, pero, como mostraremos en el capítulo cuarto (cf. *infra*, § 56), esto no justifica la duda, ni, por tanto, afecta a la *relativa* «infalibilidad» de estos juicios.

En cualquier caso, lo mismo podría decirse de los juicios sobre apariencias momentáneas. Aunque en ellos haya posibilidades de error que están lógicamente excluidas —por ejemplo, la posibilidad de que estemos tomando por «normal» algo «aparente» o de que estemos tomando por apariencia *de una cosa* o *de una propiedad intrínseca*, la apariencia *de otra cosa* o *de otra propiedad*—, esto no quiere decir que *toda* posibilidad de error esté *lógicamente* excluida. Siempre es posible clasificar erróneamente la propiedad aparental momentánea que identificamos en el juicio, y no solo en aquellos casos límites en los que clasificamos apariencias que no distinguimos con claridad. Es posible imaginar escenarios escépticos en los que un genio maligno consiguiera que erráramos al aplicar nuestros conceptos a apariencias momentáneas que estuvieran perfectamente claras y que fueran perfectamente distintas. Podemos, por ejemplo, imaginar un genio maligno que hiciera que confundiéramos constantemente unos conceptos de color con otros, y que llamáramos al color de la sangre a veces «rojo», otras «azul» y otras «amarillo». Quizá se objete que en este caso lo único que confundimos es el *nombre* del concepto, pero no el concepto mismo: aunque digamos que la sangre es de color amarillo, *lo que queremos decir* es que es del color de la manzana de Blancanieves o de las amapolas. Pero ¿y si al decir que el color que presenta la sangre que vemos es amarillo quisiéramos decir, confundidos por el genio maligno, que es el mismo color que presenta normalmente la yema de un huevo? ¿Acaso no es posible que *pensemos* que el aspecto de la sangre que tenemos delante es el mismo que el de la yema de un huevo, incluso si *realmente vemos* la sangre roja y si *imaginamos* la yema amarilla? En esta situación, confundidos por el genio, podría parecernos que lo correcto sería decir que la sangre que vemos y la yema que imaginamos son *similares en aspecto*, y pensar, consecuentemente, que ambas se ven de color *amarillo*. Ciertamente, si vemos la sangre roja e imaginamos la yema amarilla, *vemos un color* e *imaginamos otro distinto*, pero esto no implica que no pudiéramos *pensar* que ambos son el mismo color, esto es, que estuviéramos *dispuestos a decir*, confundidos por el genio, que son el mismo color. Quizá no pudiéramos ir muy lejos con este modo de pensar y cayéramos rápidamente en una confusión paralizante, pero ciertamente es imaginable que un genio maligno pudiera crear esta confusión en nosotros y que, consecuentemente, falláramos en juicios sobre apariencias momentáneas perfectamente claras y distintas.

Sin duda, todo esto es rocambolesco. Pero también lo es la idea de que un genio maligno pudiera hacer que nos equivocáramos en todas las sumas que realizamos o que pudiera conseguir que viéramos en todo momento algo distinto de lo que realmente tenemos delante. Como hemos adelantado y mostraremos detenidamente más adelante (cf. *infra*, § 56), estos escenarios escépticos no justifican la duda sobre nuestros juicios —ni sobre los juicios de apariencias momentáneas, ni sobre el resto de juicios—, pero sí ponen de manifiesto un rasgo importante de nuestros juicios sobre apariencias

momentáneas, a saber, que en ellos el error no está *lógicamente* excluido, pues siempre es concebible el error en la aplicación del concepto correspondiente.

Quizá se objete que, aunque podamos errar en el *pensamiento*, es decir, en la aplicación del concepto, no podemos errar en la *percepción* de la apariencia momentánea: si vemos algo rojo, entonces necesariamente vemos algo rojo, aunque nos equivoquemos al decir o pensar de qué color es lo que vemos. Pero esto es como decir que cuando vemos un trampantojo y lo tomamos por el objeto que representa, *vemos* un trampantojo. Ciertamente, si vemos rojo, vemos rojo, y si vemos una pintura, vemos una pintura. Pero lo que estamos discutiendo es si el *juicio* sobre el rojo que *vemos* posee una infalibilidad de un tipo radicalmente distinto al de la (relativa) infalibilidad que acompaña a la mayoría de nuestros juicios de percepción, y si esta especial infalibilidad justifica situar a la apariencia en la «mente» o la «conciencia».

La aplicación del concepto correspondiente a la apariencia momentánea que percibimos es, como toda aplicación de una regla, por principio, falible, aunque, en determinadas circunstancias, sea *prácticamente* infalible. Esta falibilidad por principio, como veremos (cf. *infra*, § 56), no es un motivo de duda, pero sí es un motivo para descartar la idea de que el conocimiento de las apariencias momentáneas posee una infalibilidad absoluta. En los juicios sobre apariencias momentáneas, como el resto de juicios sobre las cosas, una cosa es *creer* que se ha aplicado correctamente el concepto correspondiente y otra cosa muy distinta es que *de hecho* se haya aplicado correctamente el concepto correspondiente. Esto es, también en los juicios de apariencia se sigue el principio general que establece Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* —principio que, por otra parte, es una perfecta obviedad, solo que una obviedad que, en ocasiones, los filósofos tendemos a olvidar—: «*creer* seguir una regla no es seguir una regla» (PI, § 202). Incluso si no hay nadie más que nosotros mismos para comprobar que la regla en cuestión se ha seguido correctamente, esto no elimina la diferencia entre que creamos haber seguido la regla y que *realmente* la hayamos seguido. Por muy «privada» que sea la percepción de la apariencia momentánea de algo, la regla que determina si esa apariencia es X o Y sigue siendo «pública», esto es, sigue siendo el criterio objetivo de aplicación de los conceptos «X» e «Y» el que determina si la apariencia en cuestión es efectivamente X o Y¹⁴¹.

Pensamos que en el caso de las apariencias momentáneas no hay error posible, que, por así decirlo, el concepto correspondiente se nos impone de manera que no hay

¹⁴¹ Este es el sentido de la tan debatida y tantas veces malinterpretada afirmación de Wittgenstein: «Y por eso no puede seguirse una regla ‘privadamente’, porque entonces creer seguir una regla sería lo mismo que seguir la regla» (PI, § 202). Como han puesto de manifiesto Baker y Hacker (2009, pp. 157–168), Wittgenstein no niega que podamos inventar reglas privadas, esto es, reglas que solo nosotros conozcamos. Podemos, por ejemplo, inventarnos un lenguaje que solo podamos hablar nosotros. A lo que se opone Wittgenstein es a la idea de una regla que nadie puede *por principio* conocer, pues una regla que nadie puede principio conocer es una regla que no tiene criterios de aplicación públicamente determinables —aunque sean criterios públicamente determinables que solo conoce *una* persona— y, por tanto, una regla cuya correcta aplicación es algo que depende *exclusivamente* de aquel que la aplica. Pero esto ya no sería ninguna regla, sino un mero «impulso», y, en consecuencia, ya no podríamos hablar de la aplicación de un concepto ni, por tanto, de un juicio.

posibilidad de error. Pero el concepto solo se nos impone como se nos impone el concepto de «mesa» cuando vemos una mesa: como estamos familiarizados con el concepto y con el objeto al que el concepto se refiere, cuando vemos el objeto «se nos viene a la mente» su nombre. Nos da la impresión de que las apariencias momentáneas, por ser algo «privado», son conocidas con una infalibilidad especial. Pero esto es una ilusión. Pensemos lo que pensemos de las apariencias que tenemos presentes, dicho *pensamiento* podrá ser correcto o incorrecto en función de que hayamos o no aplicado el concepto de acuerdo con su correspondiente regla o criterio de aplicación, y, en consecuencia, siempre existirá la posibilidad *lógica* —aunque no siempre la posibilidad *real*— de un error de aplicación.

En este momento quizá tengamos la tentación de la que habla Wittgenstein en las *Investigaciones*, la tentación de simplemente concentrar nuestra atención en la apariencia momentánea y decir «esto» o emitir un sonido inarticulado, para conseguir así esa infalibilidad absoluta a la que aspiramos. «De este modo se llega, finalmente, al filosofar, al punto en el que se querría simplemente emitir un sonido inarticulado. Pero un sonido semejante solo es una expresión en un juego de lenguaje determinado, un juego que ahora debemos describir» (PI, § 261). Esto es, por mucho que nos concentremos en la apariencia y digamos «esto» o emitamos un sonido inarticulado, mientras no haya una regla que establezca en qué casos decir «esto» o emitir dicho sonido es correcto y en qué casos es incorrecto, no habremos dicho nada de la apariencia y, por tanto, no tendrá sentido decir que *sabemos algo* de la apariencia. Y si efectivamente decimos *algo*, entonces siempre cabrá la posibilidad de que hayamos errado en la aplicación del concepto correspondiente.

Solo en aquellos casos en los que el error es *lógicamente imposible* podemos hablar de *absoluta* infalibilidad. Como veremos (cf. *infra*, § 54–55), este es el caso del conocimiento de la propia creencia: es *lógicamente imposible* tener una creencia errónea sobre el propio parecer. Pero la creencia, el *parecer*, es algo muy distinto de la *apariciencia* que muestra lo percibido en la percepción. Desde Platón se ha confundido la absoluta infalibilidad del conocimiento de *nuestro parecer*, esto es, del conocimiento de nuestras propias creencias, con la relativa infalibilidad del conocimiento de la *apariciencia* de las cosas, o, como también podemos decir, del conocimiento del *parecido* de las cosas. Esta confusión es favorecida por la equivocidad de los términos «apariciencia», «parecer», «aparecer», etc.¹⁴² Decimos que el sol *se parece a* un disco de un pie de diámetro, pero que no por ello *parece ser* un disco de un pie de diámetro. Decimos que un trampantojo guarda un enorme *parecido* con aquello que representa y que, debido a este *parecido*, a veces crea la *falsa apariciencia* de ser lo que no es. Hay una indudable conexión entre el *parecido* o la *apariciencia*

¹⁴² Uno de los análisis más finos sobre la importancia de distinguir entre distintos sentidos de lo que podemos denominar los «términos de apariciencia» se lo debemos a Austin (1962, pp. 33–43) y a su análisis de las expresiones «look», «appear» y «seem». Entre otras cosas, Austin señala acertadamente que las descripciones del aspecto (*look*) de algo no son ni subjetivas ni incorregibles, esto es, infalibles (p. 42). Asimismo, Austin indica muy agudamente que podemos decir «A juzgar por su apariciencia...» («*To judge from its looks*»), pero no «A juzgar por mi parecer...» («*To judge by the seemings*»), lo cual indica que la primera expresión se refiere a un *hecho* sobre la *apariciencia* de algo, a partir del cual podemos hacer un juicio, mientras que la segunda expresión *ya es la expresión de un juicio* (p. 43).

de un objeto y lo que el objeto *parece ser*, cuya exacta naturaleza trataremos de desentrañar en el tercer capítulo (cf. *infra*, § 48). Pero es muy importante no confundir ambas cosas. Lo que es *absolutamente* indubitable o infalible es mi conocimiento sobre *mi parecer*, no mi conocimiento sobre el aspecto, *el parecido*, de lo que percibo. Por eso, incluso si entendemos que la absoluta indubitabilidad o infalibilidad del conocimiento de las propias creencias tiene su fundamento en una intuición *clara y distinta*, o perfectamente *adecuada*, de mi propia conciencia, lo que conformaría el contenido de mi conciencia no sería la apariencia momentánea de lo que veo, sino, en todo caso, mi *parecer* sobre ella, es decir, mi creencia sobre la apariencia.

Analizaremos con detenimiento en qué consiste el conocimiento de las propias creencias¹⁴³ y cuál es la naturaleza de la infalibilidad de los juicios sobre las mismas más adelante (cf. *infra*, §§ 54–55). De momento basta con advertir que, aun admitiendo la dudosa tesis de que nuestros *pareceres* o *creencias* son un tipo de contenido de conciencia que podemos intuir adecuadamente en la percepción inmanente o refleja, de aquí no podríamos concluir que la *apariencia* de las cosas es una parte ingrediente de la conciencia. En definitiva, de la absoluta infalibilidad del conocimiento de las propias creencias no puede derivarse de ninguna manera el dudoso concepto filosófico de «sensación».

§ 33. El carácter «secundario» y la irrelevancia causal de las propiedades aparenciales

Además de por una comprensión incorrecta del carácter «subjetivo» de las apariencias y por una confusión de la relativa infalibilidad del conocimiento de las apariencias con la absoluta infalibilidad del conocimiento del propio parecer, la conversión de la apariencia en una cosa en la mente, en una «sensación», también es promovida por una incorrecta interpretación del carácter «secundario» de las propiedades aparenciales respecto de las propiedades intrínsecas o «primarias». Aunque la idea de que las propiedades aparenciales son un mero «producto anímico o mental» fruto de la interacción de las propiedades intrínsecas o primarias de las cosas con nuestro sistema perceptivo se remonta a Demócrito y Platón, son Galileo y Descartes quienes fijan de manera definitiva el carácter «secundario» de las mismas. Este carácter «secundario» se entiende como *dependencia casual*: las propiedades aparenciales son secundarias respecto de las propiedades intrínsecas porque son el *producto* o *efecto mental* de las mismas. Aquí se entremezclan varias confusiones.

Hay un primer sentido en que las propiedades aparenciales son claramente «secundarias» respecto de las intrínsecas, pero esta posterioridad de las propiedades aparenciales nada tiene que ver con la causalidad. Las propiedades aparenciales son

¹⁴³ Es importante notar que aquí hablamos de la creencia en el sentido de lo que *nos parece que algo es* y no de otros sentidos de creencia, en los que el error no está lógicamente excluido y, por tanto, no hay *absoluta* infalibilidad: es posible pensar que se cree en una determinada persona —esto es, que confiamos en ella— y darse uno cuenta de que se estaba engañando al respecto. De lo que no puedo engañarme es de que *creo que hay un ordenador delante de mí ahora mismo*, aunque me engañe sobre el ordenador.

necesariamente segundas respecto de las intrínsecas porque *cómo aparece una cosa en la percepción* depende de *cómo es la cosa en sí misma*. Esto es, dependiendo de qué propiedades tenga la cosa en cuestión, aparecerá de una manera u otra en la percepción. No aparece igual a la vista lo que es esférico que lo que es cúbico, ni huele igual lo que está compuesto de azufre que lo que está compuesto de naftalina. Ciertamente, la apariencia que algo presenta en la percepción no depende únicamente de las propiedades intrínsecas de la cosa, sino también de otras circunstancias: la iluminación, la posición relativa, el estado de los órganos sensoriales y del sistema nervioso, etc. Pero, sin duda, cómo aparece una cosa depende necesariamente de cómo es esa cosa.

Ahora bien, esta dependencia no es *causal*: no se trata de que las propiedades intrínsecas *causen* la apariencia, sino que la apariencia es apariencia *de* una cosa *determinada*, esto es, una cosa que tiene ciertas propiedades intrínsecas. La correlación entre la apariencia y las propiedades de lo que aparece no es, por tanto, causal, sino precisamente «aparencial»: las propiedades aparenciales son el modo como *aparece* una cosa *de tales o cuales características*. La primacía de las propiedades intrínsecas es, pues, la de la causa sobre el efecto, sino la de lo que aparece sobre el modo como eso aparece.

¿Pero no podemos decir que, en cierto sentido, las propiedades aparenciales están causadas por las propiedades intrínsecas? ¿No son las propiedades intrínsecas de la cosa percibida causalmente responsables de la percepción de la cosa? En realidad, lo que en algún sentido *causa* las propiedades aparenciales —aunque más correcto sería decir *lo que es causalmente responsable de la percepción como tal*— no son las propiedades intrínsecas de la cosa percibida, sino *todo* lo que interviene en el proceso físico-fisiológico que posibilita la percepción, incluida, claro está, la cosa percibida determinada por sus propiedades intrínsecas. Las propiedades intrínsecas más que ser la *causa* las propiedades aparenciales o de la percepción, son las propiedades de las cosas que son *relevantes* en la explicación causal de la percepción, mientras que las propiedades aparenciales, que nos dicen cómo aparecen las cosas en la percepción, son *irrelevantes* para explicar el proceso causal físico-fisiológico que hace posible la percepción. Podemos expresar esto mismo diciendo, con Hyman (2006, p. 19), que las propiedades aparenciales son *inertes*¹⁴⁴. Veamos en qué consiste exactamente esta «irrelevancia causal».

Galileo y Descartes advirtieron con claridad que las propiedades aparenciales son totalmente prescindibles en la explicación de los fenómenos naturales, también en la explicación del proceso físico-fisiológico que hace posible la percepción. Por un lado, Galileo nos dice que «para excitar en nosotros los sabores, los olores y los sonidos no se requiere más que tamaños, figuras, cantidades y movimientos rápidos y lentos» (*Opere*, p. 350); por otro lado, las consideraciones sobre la naturaleza de las cosas de Descartes «no incluyen nada más que divisiones, formas y movimientos» (AT VIII, p. 78), dejando, pues, a un lado las propiedades aparenciales. Parte del rechazo que despertaban en Galileo y Descartes la física aristotélica, en general, y la teoría aristotélica de la percepción, en particular, tenía que ver precisamente con el papel que las propiedades

¹⁴⁴ El análisis que hace Hyman (2006, pp. 19–20) del carácter inerte del color ha sido de gran utilidad para la elaboración de este párrafo.

aparenciales jugaban en ambas. Para Aristóteles (*Acerca de la generación y la corrupción*, 329b–331a), las verdaderas cualidades primarias desde las que se debían explicar todas las otras propiedades físicas de los cuerpos eran el calor, el frío, lo húmedo y lo seco, todas ellas propiedades aparenciales táctiles. Además, como hemos visto (cf. *supra*, § 27), Aristóteles consideraba que las propiedades aparenciales eran ellas mismas la causa última de su percepción, al actualizar el medio perceptivo que a su vez actualizaba el órgano de los sentidos.

La física moderna reacciona, con razón, contra este sinsentido: las propiedades aparenciales no pueden formar, *directamente*, parte de ningún proceso causal, ya que el único efecto que puede atribuírseles es el que puedan tener sobre sujetos perceptores y solo en cuanto que son percibidas. Esto es, el único efecto, por grande que sean sus consecuencias, que puede tener la apariencia de algo en el mundo es el efecto que pueda tener en las reacciones o en las acciones de un sujeto perceptor. Así, aunque podemos decir con Pascal (2004, p. 6) que el aspecto de la nariz de Cleopatra tuvo un gran efecto sobre el curso de los acontecimientos históricos en la Antigüedad, este efecto solo fue posible gracias al influjo que tuvo en aquellos, como Julio César o Marco Antonio, que la contemplaron. Más allá del efecto sobre el comportamiento o las reacciones de los seres que pueden percibirlas, no tiene sentido decir que las propiedades aparenciales tengan poder causal alguno.

¿Pero acaso no hay situaciones en las que las propiedades aparenciales tienen una efectiva relevancia causal más allá del efecto en el comportamiento o las reacciones de los sujetos perceptores? Hacker (1986, pp. 139–140) propone una de estas supuestas situaciones al señalar que los objetos oscuros se calientan más que los objetos claros y que esto se debe precisamente al hecho de ser más oscuros. Sin embargo, como correctamente advierte Hyman (2006, pp. 19–20), lo que causa que los objetos oscuros se calienten más que los claros no es su color oscuro, sino el hecho de que absorben más luz que los objetos claros. Esto es, los objetos oscuros no se calientan más por ser oscuros, sino que se calientan más porque absorben más luz que otros objetos. El hecho de que su color oscuro se deba también a esta propiedad absorbente de la luz no quiere decir que sea el color oscuro el que sea responsable del mayor calentamiento¹⁴⁵.

Otros posibles contraejemplos serían el caso de los cristales que se rompen debido a sonidos muy fuertes o el de los objetos que se incendian, o sufren quemaduras, debido al calor. Pero hay que tener en cuenta, como señalamos anteriormente (cf. *supra*, § 30), que «sonido» y «calor» no se están utilizando aquí para referir al modo como algo suena o como algo se siente táctilmente, sino para referir a las ondas sonoras que son responsables de la audición del sonido y a la energía termodinámica responsable de la

¹⁴⁵ Curiosamente, a pesar de criticar a Hacker y de defender que el color es una propiedad «inerte», Hyman (2006, p. 19) sostiene que el color de un objeto puede afectar al color de otro objeto, como sucede cuando teñimos un objeto al introducirlo en un tinte de otro color. Ahora bien, aquí habría que decir, de manera análoga al caso de los objetos oscuros, que no es el color del tinte el que cambia el color del objeto, sino que son las sustancias colorantes del tinte las que, al quedar adheridas a al tejido, son responsables del cambio de color del objeto. Podemos decir que el tejido adopta el color del tinte, pero, en realidad, no hay ninguna «transmisión de color» del tinte al tejido, sino que lo único que se transmite es la sustancia colorante del tinte al tejido en la que queda adherida.

percepción térmica. Así, no es el modo como algo se oye lo que rompe los cristales, ni el modo como algo se siente térmicamente, sino, respectivamente, las ondas sonoras responsables de que oigamos de tal o cual manera lo que oímos y la energía termodinámica responsable de la sensación térmica.

Tampoco en la percepción de las propiedades aparentes tienen estas, *pace* Aristóteles, relevancia causal alguna. Podemos decir que si vemos la pared roja es porque la pared es efectivamente roja —y no, por ejemplo, por efecto de la luz del atardecer—, pero con esto no estamos indicando una relación causal entre el rojo que vemos y la visión del rojo, sino que estamos estableciendo que el rojo que aparece ahora es el color normal del objeto. El color del objeto es el modo —o parte del modo— como el objeto aparece a la visión, no la causa por la que el objeto aparece como aparece. Si queremos hablar de la causa por la que un objeto se ve rojo, habrá que hablar de las propiedades reflectantes del objeto, de la longitud de onda de la luz que el objeto refleja, del modo como esas ondas electromagnéticas interaccionan con los conos de la retina, etc. Esto es, tendremos que hablar de los distintos elementos que intervienen en el proceso físico-fisiológico que hace posible la percepción y de las propiedades intrínsecas de los mismos.

Son las propiedades intrínsecas, es decir, aquellas propiedades que tienen las cosas consideradas en sí mismas, esto es, consideradas con independencia de cómo aparecen en la percepción, las que son relevantes para explicar los procesos causales, incluidos los procesos físicos y fisiológicos que hacen posible la percepción. En la medida en que las propiedades intrínsecas son las propiedades que determinan cómo son las cosas consideradas en sí mismas, son ellas las únicas que nos aportan información relevante acerca de cómo interactuarán unas cosas con otras. Es este el auténtico motivo por el que la física solo tiene en cuenta las propiedades intrínsecas de los objetos y no, como sostiene Husserl (cf. Hua VI, pp. 20–62), siguiendo en esto a Galileo y Descartes, por el carácter *matematizable* de las mismas. También las propiedades aparentes pueden ser matematizadas, como demuestran, por ejemplo, los estudios de armonía o los modelos matemáticos de los espacios de color (cf. Malacara 2011, pp. 103–129). Si la física ha hecho abstracción de todas las propiedades aparentes, por tanto, no es porque no puedan matematizarse, sino porque, al no tener relevancia causal, su inclusión en los modelos matemáticos que buscan explicar causalmente los fenómenos naturales carece de sentido.

Ahora bien, de la irrelevancia causal de las propiedades aparentes y, por tanto, de su irrelevancia para la física, no se sigue que estas sean irreales, o que solo existan en el sujeto perceptor. De nuevo, si forzamos el lenguaje para que «irreal» quiera decir «causalmente irrelevante» o «inerte», entonces las propiedades aparentes serán «irreales». Pero esto no convertirá a dichas propiedades en algo que está «en la mente» del sujeto perceptor: las propiedades aparentes son, las denominemos como las denominemos, propiedades *de* las cosas y no «elementos de nuestra mente».

Con esto concluimos las distintas confusiones acerca de la subjetividad, la (relativa) infalibilidad y la irrelevancia causal de las propiedades aparentes que han llevado históricamente a pensar que las apariencias son algo «mental» y, en esa medida, han

contribuido a la conformación del dudoso concepto filosófico de «sensación». Antes de pasar al otro gran motivo que ha conducido al concepto filosófico de «sensación», la teoría causal de la percepción y la consecuente comprensión de la apariencia como *manifestación* de la cosa percibida, resumamos brevemente las conclusiones alcanzadas hasta ahora.

En primer lugar, hemos visto que el carácter relativo al sujeto perceptor de las mismas no es óbice para que estas sean perfectamente «objetivas», en el sentido de que su efectivo ser o no ser no depende de ningún sujeto, sino de cómo son de hecho las cosas en el mundo. En segundo lugar, ha quedado claro que, aunque una propiedad aparential sea el modo como algo aparece a un sujeto perceptor, esto no quiere decir que dicho sujeto sea absolutamente infalible a la hora de juzgar si algo se aparece o no de determinada manera, ni, en cualquier caso, que al juzgar sobre cómo percibe algo estuviera juzgando sobre algo «dentro de él», sobre una parte de «su propio ser», en definitiva, sobre un supuesto contenido ingrediente de su conciencia. Este último punto, no obstante, solo podrá ser completamente aclarado cuando veamos cuál es la naturaleza de las creencias y de la conciencia, tareas que tenemos que diferir a capítulos posteriores. Por último, hemos aclarado que el carácter «inerte» de las propiedades aparentiales no las convierte en menos reales, ni las sitúa en la mente. Que las propiedades aparentiales no tengan más efecto en el mundo que aquel que puedan tener en el comportamiento o las reacciones del sujeto perceptor es una consecuencia necesaria —es decir, *lógica*— de su naturaleza, esto es, del hecho de ser el modo como algo aparece al sujeto perceptor. Con todo, las propiedades aparentiales siguen siendo propiedades *de las cosas* y, por tanto, no son «partes ingredientes» de la mente.

Es cierto que las propiedades aparentiales están esencialmente relacionadas con la percepción; de hecho, podemos decir que son una parte *necesaria* de nuestra percepción, pues siempre que percibimos algo, ese algo se percibe de una manera u otra. En el tercer capítulo (cf. *infra*, § 48) volveremos sobre este punto. Por ahora es suficiente con advertir que, aunque señalemos que la apariencia es una parte fundamental de la percepción, esto no quiere decir que sea un *ingrediente real* del «tejido» de la conciencia. La apariencia es «parte» de la percepción en el mismo sentido en que el objeto percibido es parte. Aunque la apariencia sea categorialmente distinta del objeto percibido, esto no quiere decir que sea «*inmanente*» a la conciencia. Esta idea solo proviene de la mala comprensión de la naturaleza de la apariencia y de la necesidad de contar con un *representante* «*interno*» o «*inmanente*» de la cosa «*externa*» o «*trascendente*», necesidad que tiene su origen último en la teoría causal de la percepción. En lo que sigue veremos cómo la teoría causal de la percepción conduce a la idea del *representante interno* que funciona como *manifestación* de la cosa externa, cómo esta manifestación interna de la cosa en la conciencia se ha identificado con la *apariencia* y, sobre todo, cómo esta identificación de apariencia y manifestación supone una confusión categorial entre dos conceptos muy distintos.

§ 34. Apariencia y manifestación

Hasta ahora hemos visto que las distintas confusiones acerca de la subjetividad, la (relativa) infalibilidad y la irrelevancia causal de las propiedades aparentes llevan todas ellas a una cierta «mentalización» de las apariencias, lo cual es uno de los motivos principales del surgimiento del dudoso concepto filosófico de «sensación». El otro gran motivo es la teoría causal de la percepción. Es la teoría causal de la percepción, precisamente, la que nos lleva a pensar que *debe haber* una manifestación de la cosa *en* la mente o la conciencia, esto es, que debe haber *algo* «dentro de nosotros» que *manifieste* lo que «está fuera». El candidato perfecto para cumplir esta función de «representación mental» de la cosa, de manifestación, es la apariencia.

Lo que en este primer capítulo venimos denominando la «teoría causal de la percepción» no es más que la comprensión de la percepción como un proceso causal que se inicia con la interacción de la cosa con nuestro sistema perceptivo y que termina con la *manifestación* de la cosa *en nuestra mente* o *conciencia*. Esta idea, que, como hemos visto, se encuentra ya en los Presocráticos, es una idea que surge naturalmente cuando reflexionamos sobre el hecho de que es necesario que las cosas interaccionen con nuestros órganos sensoriales para que podamos percibirlos. No es necesario conocer el complejo sistema perceptivo y neuronal del ser humano para darnos cuenta de que, si nuestros órganos de los sentidos no son afectados, directa o indirectamente, de una manera u otra, por los objetos percibidos, no podemos percibirlos. De aquí es bastante natural —aunque erróneo, o, más precisamente, *absurdo*— concluir que la percepción de los objetos es el *efecto final* o el *producto último* de una cadena causal físico-fisiológica, o, más exactamente, de una cadena causal *en parte* físico-fisiológica y *en parte* psicológica o mental. Este *producto final* se sitúa naturalmente también —aunque también de manera absurda o incoherente— «en la mente o conciencia», entendida como una suerte de «cuasiescenario» interno o inmanente donde tiene lugar la *manifestación* del mundo al sujeto cognoscente.

Como hemos visto, fue Platón el que fijó el esquema básico desde el cual se entendió el proceso perceptivo al establecer que, como resultado de un proceso físico-fisiológico, se genera una *afección* (πάθος) en el alma, una *sensación* (Empfindung), sobre la que recae la *aprehensión* (δόξα, Auffassung), dando lugar así a la *manifestación* (φαντασία, Erscheinung) de la cosa en el alma o la conciencia. La sensación es así lo que, en el alma, la mente o la conciencia, aparece como resultado final de la parte físico-fisiológica del proceso de percepción, es el «material» al que debe añadirse lo «inteligible» —el «sentido»— para convertirse en conocimiento sensible del mundo. Este acto de «dar sentido» a las sensaciones —ya se denomine «δόξα», «juicio» o «acto de aprehensión»— se entiende como la conversión de la sensación «bruta» en *manifestación* de la cosa. ¿Y qué mejor candidato para cumplir este papel de *medio de manifestación* del mundo que aquello que, siendo una propiedad de la cosa, está, no obstante, esencialmente conectado con el sujeto perceptor? Esto es, ¿qué mejor candidato para explicar la *manifestación* mental de la cosa que la *aparición* de la cosa? Esta identificación viene favorecida por los propios usos lingüísticos, pues, en muchos idiomas, se utiliza la misma palabra para hacer referencia tanto a la *aparición* de una cosa como a su *manifestación* o *aparición*, como

es el caso el griego clásico («φαντασία»), del latín tardío («apparentia»), del inglés («appearance») o del alemán («Erscheinung»).

Incluso los idealistas siguen este esquema fundamental en la medida en que entienden la percepción como la aprehensión de ideas o sensaciones, aun cuando prescindan de la parte físico-fisiológica del proceso de percepción. De hecho, como señalamos en la primera parte (cf. *supra*, p. 139, n. 92), Husserl asume en lo fundamental el relato de la teoría causal de la percepción, llegando a defender que puede establecerse una correlación exacta entre estados cerebrales y sensaciones perceptivas. Ciertamente, para Husserl, este relato causal solo tiene sentido en el modo de consideración «natural» o «ingenuo», en el que la conciencia se entiende como mente (*Seele*) y no en el modo de consideración trascendental. Con todo, es innegable que, en lo fundamental, el esquema conceptual platónico pervive en Husserl, aunque sea por lo que respecta a la parte «psicológica» —o «trascendental-constitutiva»— del proceso de percepción, que sigue pensándose como una manifestación de la cosa para la conciencia que tiene lugar en virtud de la aprehensión de sensaciones.


Sin embargo, pese al innegable atractivo del esquema platónico y pese a la cercanía semántica de «apariencia» y «manifestación», confundir la apariencia de algo con la manifestación «en la conciencia» de ese algo es un error categorial que ha tenido profundas consecuencias en la reflexión filosófica de la percepción. En lo que sigue trataremos de deshacer esta confusión mostrando las diferencias y conexiones entre los conceptos de «manifestación» y de «apariencia». No obstante, para deshacer por completo el «embrujo» que el esquema platónico ejerce sobre nuestra manera de entender la percepción es necesario desmontar primero la teoría causal de la percepción. Esto no podremos hacerlo hasta que hayamos aclarado la naturaleza del otro elemento clave de la percepción, la *aprehensión*. A esto dedicaremos el próximo capítulo. Por tanto, hasta el tercer capítulo (cf. *infra*, § 51) no podremos mostrar con claridad cuál es la confusión fundamental que rodea a la teoría causal de la percepción. Con todo, el análisis que haremos a continuación sobre la relación entre *manifestación* y *apariencia* servirá para comenzar a desmontar la teoría causal de la percepción, así como para preparar el camino al siguiente capítulo. Empecemos, pues, con el examen de los conceptos de «manifestación» y «apariencia».

Veamos, en primer lugar, en qué sentidos una cosa puede ser *manifestación* de otra cosa. Podemos comenzar con los tres tipos clásicos de manifestación de una cosa en otra, esto es, de *presentación* o *representación* de una cosa por otra, que desde Peirce (1998, pp. 4–10) reciben el nombre de indicios, iconos y símbolos: los indicios son manifestaciones de una cosa que remiten a dicha cosa como su causa (el humo que vemos manifiesta el fuego que lo causa), los iconos son representaciones pictóricas de una cosa a la que manifiestan o presentan, como hemos mostrado en la primera sección (cf. *supra*, § 24), en virtud de la semejanza entre el aspecto de la representación y lo representado¹⁴⁶ y los

¹⁴⁶ Recordemos, no obstante, que debemos diferenciar entre la *presentación* o *manifestación* pictórica y la *representación* pictórica. Esta última, como señalamos (cf. *supra*, p. 181, n. 110), está estrechamente relacionada con la representación simbólica. Volveremos sobre esta conexión más adelante (cf. *infra*, § 43).

símbolos son tipos puramente convencionales de «manifestación» —aunque es más natural aquí hablar de *representación*— de una cosa que remiten a esta en virtud de unas reglas de uso conectadas con unas prácticas lingüísticas (la palabra «rosa» se refiere —y, en ese sentido, «manifiesta»— a una rosa)¹⁴⁷. Podemos añadir dos tipos más de manifestaciones a esta tríada clásica: las representaciones esquemáticas o esquemas y los síntomas.

Los esquemas son un tipo de representación que ocupa un lugar intermedio entre las representaciones pictóricas y las representaciones simbólicas. Un ejemplo de este tipo de manifestación de una cosa en otra o de representación de una cosa por otra sería el dibujo

esquemático de un hombre: . Ciertamente, con independencia de la perspectiva desde la que lo observemos y del contexto en que se encuentre, un dibujo esquemático no es una representación pictórica que pudiera ser tomada por el objeto representado. Entre el esquema y la cosa representada se da siempre una cierta *isomorfía*. Por ejemplo, en el ejemplo del dibujo esquemático de un ser humano, podemos identificar como elementos estructurales compartidos tanto por el esquema como por lo representado en el esquema el «tronco», el «abultamiento» en que termina el tronco y las cuatro «extremidades» alargadas. En virtud de esta isomorfía podemos decir que el esquema guarda un cierto parecido «*esquemático*» con la cosa representada. Sin embargo, para reconocer la isomorfía y, sobre todo, para, a partir de la isomorfía, poder tomar una cosa como representación o manifestación de la otra, es necesario conocer previamente el *código pictórico* que se ha utilizado, las «normas de proyección» con las que se ha diseñado el esquema. Se trata por tanto de una representación que, aun guardando cierto parecido estructural con lo representado, solo puede presentar a su objeto en virtud de unas reglas convencionales.

El último tipo de manifestación al que nos referiremos es el propio de los *síntomas*. La peculiaridad de los síntomas frente a los tipos anteriores de manifestaciones es que aquello que los síntomas manifiestan —a saber, una determinada enfermedad— no tiene un modo de manifestación más directo que a través de los propios síntomas. Mientras que los indicios y las representaciones pictóricas, esquemáticas o simbólicas son manifestaciones *indirectas* de una forma que puede manifestarse de una manera más *directa* —a saber, mediante la *percepción*—, los síntomas son la manifestación más directa posible de aquello de lo que son síntomas. Así, por ejemplo, las enfermedades no tienen un modo más directo de manifestarse que a través de sus síntomas. Aunque podemos detectar una determinada enfermedad comprobando si el agente patógeno responsable de la misma está o no presente en el paciente, no debemos confundir la enfermedad con el agente que la causa. Una enfermedad, por ejemplo, el resfriado común, no se define en primer término por el virus que la causa, sino por el conjunto de síntomas que la caracteriza: rinorrea, tos, dolor de cabeza, dolor de garganta, etc. En este sentido, una

¹⁴⁷ En el próximo capítulo (cf. *infra*, §§ 43–44) estudiaremos detenidamente este modo de *representación* y veremos en qué sentido son las reglas gramaticales que informan unas determinadas prácticas lingüísticas —y simbólico-pictóricas— las que determinan la correspondencia entre las palabras y las cosas.

enfermedad es un *síndrome*, esto es, una concurrencia de determinados síntomas. Por eso, aunque la enfermedad no se identifique con ninguno de sus síntomas, solo se puede manifestar a través de ellos.

Aunque podríamos señalar otros tipos de manifestaciones, nos hemos detenido en estos cinco porque son los que históricamente han servido de referencia para interpretar en qué sentido las propiedades aparentes manifiestan a la cosa percibida. Aquellos que, como Aristóteles, han mantenido que las propiedades aparentes no son solamente afecciones del alma, sino también cualidades de los objetos, han afirmado que las afecciones del alma presentan a las cosas percibidas de manera similar a como las representaciones pictóricas presentan a sus objetos, esto es, como «semejanzas» (*ὁμοιώματα*). Quienes, como Platón o Descartes, han negado que las propiedades aparentes sean otra cosa que afecciones del alma, han defendido al mismo tiempo que estas afecciones manifiestan a los objetos gracias a que comparten con ellos una cierta «proporción», esto es, gracias a que puede establecerse una isomorfía esquemática entre ambos. Por otro lado, en la medida en que se ha entendido que las afecciones del alma son el efecto de la interacción de las cosas con nuestro sistema perceptivo, también hay quienes, como Descartes, han defendido que las propiedades aparentes remiten a las cosas que manifiestan como el efecto remite a su causa. No han faltado, tampoco, quienes, como Reid, han considerado que la relación entre las propiedades aparentes, las sensaciones, y las cosas del mundo es simbólica. Por último, los idealistas, tratando de escapar de los absurdos de la teoría de las imágenes, concluyeron que los objetos de la percepción no son más que conjuntos o sistemas de sensaciones o ideas (o de sensaciones «trascendentificadas»). En este sentido, para los idealistas, las sensaciones o ideas, más que a un *medio de representación* que representan objetos que no se perciben directamente, se parecen a *síntomas* que manifiestan de la manera más directa posible a los *síndromes* de sensaciones, esto es, a los sistemas de sensaciones (o de sensaciones «trascendentificadas»), en los que consistirían las cosas del mundo.

Los idealistas se dieron cuenta del absurdo que implica suponer que las propiedades aparentes manifiestan las cosas del mundo como indicios, iconos, esquemas o símbolos, pues todos estos modos son modos que podemos llamar «secundarios» de manifestación que suponen un modo primario: la manifestación de la cosa misma en la percepción. No obstante, no pudieron librarse de la idea de que las cosas aparecen en, o a través de, las propiedades aparentes y, por tanto, concluyeron que estas propiedades aparentes deben entenderse como *manifestaciones* de la cosa. Aunque ciertamente es absurdo suponer que las apariencias son manifestaciones «secundarias» de la cosa misma —ya se entienda esta manifestación secundaria desde los indicios, desde los iconos, desde los esquemas o desde los símbolos—, la raíz del problema no es tomar una manifestación originaria o primaria por una manifestación derivada o secundaria, sino pensar que las *apariencias* son *manifestaciones*, ya sean «secundarias», ya sean «primarias», de la cosa percibida.

El modo primario de manifestación de una cosa —de una cosa que no sea un síndrome, como una enfermedad— es su manifestación directa en la percepción. Ahora bien, en la percepción la cosa no aparece o se manifiesta —o se representa, o se presenta,

o se expone — *en*, o *a través de*, nada, esto es, no hay en la percepción nada que funcione como *manifestación* primaria de la cosa. *Lo único que puede llamarse manifestación directa de la cosa es la percepción misma*. Pero con esto no estamos señalando *algo*, sea la apariencia, sea la percepción, que funcione como manifestación directa de la cosa, sino que estamos señalando que decir que una cosa se manifiesta directamente es decir que la cosa es directamente percibida y, por tanto, que no es percibida *en*, o *a través de*, nada, esto es, que no hay nada que la manifieste —o la represente, o la presente, o la exponga—. Decir, pues, como hace Husserl —y como también hicieron con un lenguaje distinto Platón, Aristóteles o Descartes—, que las cosas aparecen *en*, o *a través de*, su apariencia, o de sus modos de aparecer, no es simplemente un solecismo propio del lenguaje filosófico técnico, sino una confusión de gran calado: la apariencia, los modos de aparecer, se cosifican, dando lugar al confuso concepto filosófico de «sensación».

La apariencia es, como hemos señalado repetidamente, simplemente el modo como algo aparece a la percepción, esto es, el modo como algo se percibe. En toda percepción, o manifestación directa, de una cosa, *aquello que se percibe*, o se manifiesta directamente, aparece de una u otra manera, es decir, presenta una apariencia. La apariencia, por tanto, no puede ser aquello *en*, o *a través de*, lo cual se manifiesta algo, pues para que podamos hablar de apariencia es necesario que haya *algo que se manifiesta*, que es precisamente lo que presenta esta o aquella apariencia. Esto hay que entenderlo correctamente. No estamos diciendo que la apariencia presuponga la aparición de una *cosa real*: ni todo lo que aparece en la percepción es una cosa en sentido propio (como el cielo o los destellos que vemos cuando nos golpeamos la cabeza), ni todo lo que se nos aparece es *real*, pues es posible *alucinar* algo que no existe. Pero incluso en los casos de percepción de algo que no es una cosa o en los casos de alucinación, si hablamos de la apariencia, hablamos necesariamente de la apariencia *de algo*. Estamos ante una *necesidad lógica*: la apariencia, en cuanto tipo de *propiedad*, esto es, en cuanto tipo de *determinación*, remite lógicamente a aquello de lo que es determinación. Si vemos rojo, vemos necesariamente *algo* rojo. No importa que este *algo* sea una cosa tridimensional estable, un reflejo fugaz o una mera alucinación de un fondo rojo uniforme. En cualquier caso, no podemos ver un color sin ver *algo* coloreado.

Al considerar que la apariencia es la manifestación del objeto percibido, esto es, aquello *en*, o *a través de*, lo cual aparece, o se percibe, el objeto percibido estamos convirtiendo lo que necesariamente es una *determinación* de algo —en concreto, el modo como aparece algo— en un objeto autónomo o independiente, en algo que puede aparecer *en* y por sí. Utilizando la terminología husserliana (Hua III, p. 231–234): estamos tomando un *momento no autónomo* de un todo concreto por una *parte autónoma*. Esta «transformación categorial» de la apariencia en *algo autónomo o independiente*, esto es, en una *cosa*, que funciona como (*re*)*presentación* o *manifestación interna* o *inmanente* del objeto percibido es lo que genera los irresolubles problemas de la teoría de las imágenes. Pues una vez que hemos generado este nuevo objeto, interpuesto entre el sujeto perceptor y el objeto percibido, es inevitable preguntarse *cómo se ve* este nuevo objeto, esta «sensación», esto es, cuál es la *apariencia* de las sensaciones que manifiestan a la cosa externa, y de qué manera manifiestan las sensaciones a la cosa percibida: ¿quizá en

virtud de que presentan la misma *apariencia* que ella? De este modo, la *cosificación* de la apariencia nos lleva irremediabilmente a los problemas y contradicciones que ya hemos examinado.

La única manera de evitar estas contradicciones, *una vez que hemos cosificado la apariencia y, consecuentemente, la hemos convertido sensación*, es tratando de ser coherentes con la transformación categorial, con la inversión del orden del ser, que hemos introducido: si las *apariencias* son objetos autónomos, entonces las cosas deben ser *sistemas de apariencias*, esto es, objetos que no pueden darse en y por sí, sino solo en, o a través de, sensaciones. En lugar de ser la apariencia una determinación de la cosa y, en ese sentido, un momento abstracto de la cosa, se convierte a la cosa en un momento abstracto de la apariencia, en concreto, en el polo de unidad objetiva en el que se unifican un determinado conjunto de sensaciones. La cosa se convierte así en *sistema* o «síndrome» de sensaciones. Pero como hemos señalado más arriba (cf. *supra*, §§ 25 y 29), esta *transformación del núcleo de nuestro esquema conceptual* —o, si se prefiere, esta *inversión del sentido del ser*— nos lleva a contradicciones tan pronto como tratamos de armonizarlo con nuestras asunciones más básicas, con las certezas sobre nosotros y sobre el mundo, que están en la base de nuestro sistema conceptual, de nuestra manera de comprender el ser de las cosas.

Todo esto solo podrá entenderse adecuadamente al final de este trabajo (cf. *infra*, §§ 58–59), cuando hayamos aclarado qué relación hay entre nuestros conceptos y el «sentido del ser». Solo entonces podremos ver exactamente cuál es la naturaleza exacta de los problemas de la teoría de las imágenes y de la respuesta idealista a la misma. Sin embargo, aunque no podamos todavía aclarar hasta el final lo que aquí está en juego, sí podemos ver la futilidad de tratar de solucionar los problemas filosóficos relacionados con la percepción interponiendo «sensaciones» entre el sujeto perceptor y las cosas, o redefiniendo el ser de las cosas a partir de las sensaciones. La interposición de sensaciones, exigida por la teoría causal de la sensación, no consigue aclarar en qué consiste realmente percibir, en la medida en que no aclara cómo percibe la mente las sensaciones; simplemente genera nuevos problemas al convertir a la cosa percibida en algo representado o manifestado a través de otra cosa. La inversión idealista del orden del ser tampoco aclara cómo percibimos las sensaciones o ideas en nuestra mente, ni de dónde provienen estas sensaciones, si no están, como sostienen los representacionistas, causadas por el mundo, ni por qué constituimos un mundo con sentido a partir de la mera sucesión de sensaciones, etc.

Para resolver la perplejidad filosófica que nos produce la percepción no debemos, por tanto, construir complejas teorías que consigan explicar cómo llegamos a —o cómo constituimos— la cosa percibida trascendente a partir de la aprehensión de sensaciones inmanentes, sino que debemos localizar el origen de esa perplejidad y ver cómo se ha generado. Solo así podremos «extirpar el problema de raíz» en lugar de trasladarlo de un lugar a otro y correr en círculos tras él. Ya hemos visto algunas de las confusiones que favorecieron la creación y la consolidación del dudoso concepto filosófico de «sensación», pero, sin lugar a duda, la principal motivación para la creación de este concepto, así como la fuente de mayor perplejidad relacionada con la percepción, es la

teoría causal de la percepción. Por un lado, la percepción parece necesariamente mediada por un proceso causal que pone en conexión el mundo percibido con el sujeto perceptor; por otro lado, el mundo parece *manifestarse directamente* a la conciencia en la percepción. ¿Cómo es posible que percibamos *inmediatamente* el mundo si este solo entra en relación con nosotros *mediatamente*, esto es, a través de un determinado proceso causal?

La perplejidad que produce esta pregunta tiene su origen en la confusión de dos sentidos distintos de «inmediatez» y «mediatez», la inmediatez *cognoscitiva* propia de la percepción es de un tipo radicalmente distinto —categorialmente distinto— al de la mediatez *causal*. Husserl siempre insistió en que la relación *intencional*, la relación que define el conocimiento, es de un tipo radicalmente distinto al de la relación *causal*. Sin embargo, no fue capaz de pensar la intencionalidad fuera de los parámetros conceptuales que establece la teoría casual de la percepción. Para Husserl, la intencionalidad es, en lo fundamental, lo mismo que para Platón: un cierto *dar sentido* a unas *sensaciones* que tiene como resultado la *manifestación* de la cosa en la conciencia. La cosa, en virtud del acto de aprehensión, se manifiesta en, o a través de, las sensaciones. Aunque esta relación es claramente distinta de la relación causal, en el fondo, sigue estando condicionada por ella: es la parte *mental* de un proceso continuo que empieza con la interacción de la cosa con nuestro sistema perceptivo. Y aunque se elimine la parte físico-fisiológica del proceso causal, la permanencia del confuso concepto filosófico de «sensación» arrastra consigo la continuidad entre el *proceso mental* —o *trascendental*— del conocimiento y el *proceso físico-fisiológico* que causaría en nuestra alma, mente o conciencia la sensación.

El camino para deshacer la perplejidad que genera la teoría causal de la percepción no es eliminar las partes física y fisiológica del proceso con el que se identifica la percepción y quedarnos exclusivamente con la parte mental —o concebir un proceso trascendental a imagen del mental—, sino que lo que debemos hacer es cuestionar la idea misma de que el conocimiento es un cierto proceso, un cierto «acto» de dar sentido a las «sensaciones», que tiene como resultado la presencia de la cosa para la conciencia. Solo entonces podremos comprender cómo se coordina el conocimiento sensible del mundo, esto es, la percepción, con el proceso físico-fisiológico que hace posible este conocimiento.

En este capítulo hemos comenzado a cuestionar esta imagen tradicional de la percepción como proceso o acto de aprehensión de sensaciones al mostrar que lo que se ha identificado con las sensaciones, las *apariencias* de las cosas, no son nada en, o a través de lo cual se presente o manifieste la cosa a la conciencia, sino el modo como se manifiesta la cosa que se presenta directa e inmediatamente al sujeto perceptor en la percepción. Para terminar de desmontar la imagen tradicional, imagen que, como hemos insistido, sigue viva en Husserl, debemos aclarar ahora las confusiones que rodean al otro gran pilar de la misma: el concepto de «aprehensión». A esta tarea dedicaremos el próximo capítulo. Hasta que no hayamos esclarecido en qué sentido la aprehensión es una parte esencial de la percepción, no podremos aclarar cuál es la relación entre la aprehensión y la apariencia, si no es la que establece la teoría de la percepción clásica,

esto es, la de la *animación* o *dación de sentido*. Y solo entonces será posible determinar en qué consiste exactamente esa manifestación directa e inmediata de la cosa al sujeto perceptor, manifestación que está esencialmente ligada tanto a la aprehensión —en la medida en que lo que aparece *se toma de una u otra manera*, esto es, *parece ser esto o lo otro*— como con la apariencia —en tanto en cuanto siempre que percibimos algo ese algo *aparece de una cierta manera*, esto es, *presenta una cierta apariencia*—. Es decir, solo entonces podremos aclarar la naturaleza de la percepción.

Pero la aclaración de la aprehensión no solo es importante para llegar a claridad última respecto de la naturaleza de la percepción, sino que también es fundamental para aclarar la naturaleza de la *intencionalidad* de la conciencia, que, recordemos, es el problema central que quiere resolver la fenomenología (cf. Hua III, p. 336). En efecto, en el análisis de la aprehensión se cifra la clave para comprender en qué consiste el estar dirigida la conciencia a su objeto. Como mostramos en la primera parte (cf. *supra*, §§ 7–10), fueron precisamente los análisis de la intencionalidad de la percepción, de la aprehensión perceptiva, los que llevaron a Husserl a su concepción «constitutivista» de la intencionalidad. Aunque el modelo de la dación de sentido está tomado de los actos significativos, la comprensión de esta dación de sentido como *constitución* se debe a la confrontación con la teoría de la percepción de Twardowski y, más en general, con su confrontación con la variante inmanentista brentaniana de la teoría de las imágenes. El siguiente capítulo, por tanto, será un capítulo clave para nuestra crítica de los fundamentos del método fenomenológico.

CAPÍTULO II: APREHENSIÓN E INTENCIONALIDAD

Tratamos ahora de captar el proceso mental de comprender, que, así parece, se esconde más allá de aquellas burdas manifestaciones concomitantes que nos saltan a la vista. Pero no tenemos éxito. O, dicho más exactamente: ni siquiera llega a ser un intento real. Pues, aunque asumiera que he encontrado algo que tiene lugar en todos los casos de comprensión, ¿por qué debería eso ser el comprender? Más aún, ¿cómo podía estar oculto el proceso de comprender si precisamente dije «Ahora comprendo» porque comprendía?! Y si digo que está oculto, ¿cómo sé entonces qué es lo que tengo que buscar? Estoy completamente perdido. (PI, § 153)

«¿Acaso no eres un conductista encubierto? ¿Acaso no vienes a decir, en lo fundamental, que todo es una ficción excepto el comportamiento humano?» — Si hablo de una ficción, es de una ficción gramatical.

¿Cómo llegamos en primer lugar al problema filosófico de los procesos y estados mentales y del conductismo? El primer paso es el que pasa completamente desapercibido. ¡Hablamos de procesos y estados, y dejamos su naturaleza indecisa! Quizá en algún momento sepamos más sobre ellos, pensamos. Pero precisamente a causa de esto adoptamos un determinado modo de considerar las cosas. Pues tenemos una determinada concepción de qué quiere decir conocer un proceso con mayor precisión. (Se ha dado el paso decisivo en el truco de magia, y justo este paso nos parece inocente). (PI, §§ 307 y 308)

Si el primer capítulo estaba dedicado a desmontar el dudoso concepto filosófico de «sensación», este segundo capítulo estará centrado en desmontar la dudosa concepción de la aprehensión como un *acto* mental —o de «conciencia trascendental»— que *constituye*, a partir de las supuestas sensaciones, un *objeto intencional* que se comprende, o bien como *representación del mundo*, o bien como *el mundo mismo*. Es decir, el segundo capítulo estará dedicado a criticar la concepción «constitutivista» de la intencionalidad. Como se puso de manifiesto en el capítulo anterior, en el fondo esta concepción «constitutivista» o *idealista* de la intencionalidad no es sino una variante del representacionalismo propio de la teoría causal de la percepción, en concreto, una variante que renuncia a la parte «física» para quedarse solo con la parte «mental», y que sustituye la función «representativa» de la aprehensión de sensaciones por una función puramente «constitutiva».

Comenzaremos el capítulo tratando de aclarar cuál es el objeto de la aprehensión (§§ 35–36). Husserl distingue entre el sustrato y el objeto de la misma, e identifica el primero con las sensaciones y el segundo con la cosa constituida, esto es, con el objeto percibido. Sin embargo, como mostraremos, la aprehensión no tiene como «sustrato» un conjunto de sensaciones, pues ni hay nada parecido a *sensaciones*, tal y como hemos mostrado en el capítulo anterior, ni la apariencia es, *en general*, el objeto de la aprehensión. El único sustrato de la aprehensión es el *objeto percibido*; es este, y no un supuesto conjunto de sensaciones, lo que aprehendemos como *esto* o *lo otro*. Ahora bien, esto quiere decir que lo percibido ni puede ser algo *constituido por* la aprehensión ni puede ser algo a lo que *lleguemos por medio de* la aprehensión, pues la aprehensión *presupone* que hay un objeto

percibido sobre el que *recae*. Asimismo, se hace necesario diferenciar entre el objeto percibido *que es aprehendido* y el objeto *como el que es aprehendido* el objeto percibido, esto es, se hace necesario diferenciar entre el objeto percibido y el objeto intencional. El objeto intencional, por tanto, no es aquello que *se constituye* como resultado de la aprehensión, sino *lo que especifica el sentido de la aprehensión*. Para comprender la naturaleza del objeto intencional será necesario, por tanto, comprender primero la naturaleza de la aprehensión.

A esto dedicaremos la segunda sección de este segundo capítulo. Lo primero que haremos al respecto será mostrar que por muy detenidamente que examinemos nuestra experiencia no encontraremos en ella ningún acto o proceso mental que podamos identificar con la aprehensión (§ 37). Tomaremos como punto de partida para aclarar qué es la aprehensión, si no es ningún acto o actividad mental, una observación de Wittgenstein sobre la relación gramatical que existe entre el concepto de «saber» o «conocer» y el concepto de «poder». De este modo, tras una aclaración previa del concepto de «potencia» (§ 38), mostraremos que la aprehensión, en cuanto tipo de conocimiento, es algo afín a una «potencia» o capacidad, o, más concretamente, algo afín a una habilidad: la habilidad o «cuasihabilidad» de *adecuar* nuestras acciones a lo percibido (§ 39). A continuación, trataremos de aclarar algunas de las confusiones que nos lleva a pensar que *bajo* esa especial capacidad *debe haber* un cierto acto o proceso mental (§ 40).

En la última sección de este capítulo, extraeremos las consecuencias de nuestro análisis de la aprehensión. En primer lugar, extenderemos los resultados obtenidos en el análisis de la naturaleza del reconocimiento, esto es, de la aprehensión *correcta* de lo percibido, a la aprehensión *errónea*, y veremos cómo esto nos ayuda a aclarar la naturaleza del objeto intencional, que, tal y como argumentaremos, no es ninguna representación mental de la cosa percibida, ni tampoco la cosa misma que aparece en la percepción, sino simplemente aquello a lo que se adecua o adecuaría nuestra acción, extralingüística o lingüística (§ 41). En segundo lugar, trataremos de aclarar mejor la naturaleza de la *adecuación* de las acciones a las cosas que manifiestan la identificación correcta o incorrecta de lo percibido, y veremos que también el reconocimiento «teórico» o lingüístico de lo percibido es una capacidad de adecuar las acciones a lo percibido: en este caso la capacidad de *decir adecuadamente qué es lo percibido* (§ 42). En tercer lugar, analizaremos detenidamente la naturaleza del conocimiento «teórico» o lingüístico del mundo —que es el tipo de conocimiento que caracteriza a los sujetos cognoscentes que tienen *mente* o *intelecto*— y de la especial adecuación que lo caracteriza: la *verdad* (§§ 43–44).

Concluiremos el capítulo confrontando más detenidamente nuestra concepción de la aprehensión y de la intencionalidad como capacidad de *adecuar* las acciones al mundo con la concepción *representacionista* y con la concepción *idealista* o «*constitutivista*» de la intencionalidad (§ 45). Veremos que, aunque en cierto sentido, podemos «representarnos mentalmente» el mundo, esto es una *manifestación lingüística* de la intencionalidad y no aquello en que consiste la intencionalidad. Asimismo, mostraremos que la intencionalidad *presupone lógicamente* la existencia de un mundo que es de una

determinada manera y que, por tanto, es absurdo considerar que es la aprehensión la que *constituye* al mundo. En definitiva, concluiremos mostrando que la intencionalidad de la conciencia no se cifra ni en la capacidad de la *conciencia de representarse mentalmente* el mundo mediante una supuesta aprehensión de sensaciones, ni en la *constitución* del mundo a partir de un sistema de sensaciones por la conciencia, sino en la *capacidad* que tenemos los *seres con conciencia* de *adecuar* nuestras acciones, extralingüísticas y lingüísticas, al mundo. Con esto estaremos listos para abordar en el siguiente capítulo la crítica definitiva de la teoría causal de la percepción y de la idea de la conciencia como una sustancia mental o un sujeto de actos o procesos mentales.

A. EL SUSTRATO Y EL OBJETO INTENCIONAL DE LA APREHENSIÓN

§ 35. El sustrato de la aprehensión, el objeto percibido y el objeto intencional

La primera cuestión que debemos analizar respecto de la aprehensión es la cuestión de cuál es su *objeto*. La aprehensión, según el análisis de Husserl, tiene un doble objeto: aquello sobre lo que recae —que no sería en la terminología husserliana propiamente el objeto de la aprehensión, sino *contenido* (*Inhalt*, cf. Hua XIX, p. 622), la *base* (*Grund*, cf. Hua III, p. 228) o el *sustrato* (*Unterlage*, cf. EU, p. 100) de la misma— y aquello que se constituye gracias a ella, que sería el objeto de la aprehensión propiamente dicho. De este modo, el *sustrato* de la aprehensión se identificaría, según Husserl, con el supuesto conjunto de sensaciones que forman parte ingrediente de la conciencia, mientras que el *objeto* de la aprehensión se identificaría con la *cosa percibida* trascendente que sería constituida en el propio proceso aperceptivo o aprehensivo. Ahora bien, en el capítulo anterior ya hemos mostrado que la sensación no es más que una cosificación de la apariencia. Por lo tanto, para mantener el esquema husserliano una vez que hemos «disuelto» el concepto filosófico de «sensación», tendríamos que sostener que el sustrato de la aprehensión es la *apariencia* de la cosa percibida, mientras que el *objeto* sería la cosa misma que presenta dicha apariencia. ¿Pero tiene esto sentido?

Para aclarar esta cuestión partiremos, al igual que hicimos para determinar si podemos encontrar o no sensaciones en la experiencia perceptiva, de una experiencia concreta. En este caso, tomaremos como ejemplo una situación en la que, según Husserl, se pondría de manifiesto con especial claridad cuál es el sustrato de la aprehensión: aquella situación perceptiva en la que se produce un cambio en el modo de aprehensión sin que varíe el sustrato de esta. Ciertamente, no parece haber mejor lugar para identificar el sustrato de la aprehensión que allí donde todo lo relacionado con la aprehensión varía *excepto* el sustrato, es decir, en aquellos casos en los que aprehendemos lo percibido primero como una cosa y después como otra, sin que entre medias varíe nada en el modo como aparece lo percibido. Como ejemplo de este fenómeno Husserl suele recurrir a la percepción de un maniquí que, en un primer momento, es tomado por una persona, pero que, a los pocos segundos y sin que cambie nada en el «contenido» de la percepción, se reconoce como lo que realmente es: un maniquí (cf. Hua XI, pp. 33–36; Hua XVI, p. 45; Hua XIX, pp. 458–461; Hua XXXIII, p. 44;

EU, pp. 99–104). Veamos la descripción que Husserl hace en *Experiencia y juicio* de este ejemplo:

Vemos, por ejemplo, en un escaparate, una forma que tomamos, en un primer momento, por un hombre real, por ejemplo, por un dependiente de la tienda. Pero, entonces, empezamos a dudar de si no se tratará de un simple maniquí. [...] la apariencia visual [*die visulle Erscheinung*], la figura espacial coloreada [*die mit Farbigkeit erfüllte Raumgestalt*], estaba antes provista de un halo de intenciones de aprehensión que le daban el sentido «cuerpo humano» y, en general, «ser humano»; ahora se superpone el sentido «maniquí vestido». En lo propiamente visto no cambia nada; de hecho, ambos casos tienen todavía otra cosa en común: en ambos casos se apercibe ropa, pelos, etc., pero, en un caso, carne y sangre, y, en el otro caso, quizá madera pintada. Uno y el mismo conjunto de datos de sensación es el sustrato común de dos aprehensiones superpuestas. (EU, pp. 99–100)

En este pasaje queda claro que Husserl considera que el sustrato de la aprehensión es la apariencia visual, que identifica con una figura espacial coloreada conformada por un conjunto de sensaciones de color. Ahora bien, como vimos en el capítulo anterior, la apariencia no es ninguna figura espacial coloreada, sino el *aspecto* que presenta una determinada figura espacial, esto es, el modo como se da dicha figura espacial, siendo el color de la figura *parte de su aspecto*. Nótese que aquí estamos usando el término «figura espacial» para referirnos a una cosa indeterminada con una cierta figura y no a la figura de una cosa. Es decir, en este contexto «figura espacial» hace referencia a una cosa y no a una propiedad. Es la cosa que tiene cierta figura la que es coloreada, no la figura misma: no es la rectangularidad de la mesa la que es marrón, sino la mesa rectangular.

Pues bien, también es la cosa que tiene cierta forma y presenta cierto aspecto la que es aprehendida como un ser humano primero y como un maniquí después. Es cierto que, entre la primera y la segunda aprehensión, el aspecto se mantiene, por hipótesis, inalterado, pero esto no quiere decir que sea el aspecto lo que es aprehendido como ser humano o maniquí. No es el color de lo que vemos, ni tampoco su figura, lo que tomamos por una persona, sino justamente *aquello que tiene* tal color y tal figura, es decir, la cosa percibida en el escaparate, en este caso, el maniquí. Sería absurdo decir que hemos confundido el *aspecto* de lo que vemos con una *persona*: podemos confundir el color de lo que vemos con otro color no con una persona, o un maniquí, o cualquier otro objeto. Y lo mismo podemos decir de la figura: nadie puede confundir la forma rectangular de la mesa con un baúl, aunque ciertas mesas, observadas desde determinadas perspectivas, pueden confundirse con un baúl. Husserl, en cambio, parece sugerir que lo aprehendido como un maniquí o como un ser humano, no es ninguna cosa, sino una figura espacial coloreada, entendiendo por tal la *apariencia* (*Erscheinung*) de lo percibido y no el *objeto percibido* que presenta dicha apariencia. De este modo, parece pasar por alto algo que él mismo puso de manifiesto en las *Investigaciones lógicas*, a saber, que «una figura o un color no pueden notarse por sí mismos sin que se destaque el objeto que tiene dicha figura o color» (Hua XIX, p. 246).

En definitiva, *lo que aprehendemos como tal o cual cosa* no es el aspecto de lo que vemos, o su figura, sino justamente *lo que tiene* tal aspecto o figura, la *cosa* que vemos de tal color y de tal forma. Si llegamos a pensar que el aspecto de una cosa, en contraposición a la

cosa misma, puede ser tomado por tal o cual cosa, es porque previamente hemos *cosificado* el aspecto y lo hemos convertido en una suerte de figura mental. Es la figura mental, la sensación, la que es tomada por tal o cual cosa. Sin embargo, como ya hemos puesto de manifiesto en el capítulo anterior (cf. *supra*, § 25), quien llega a esta conclusión pasa por alto que para tomar una figura mental por tal o cual cosa, esta figura tiene que *ser percibida y tener un aspecto similar* a aquello cosa con la que es identificada. Por tanto, solo en el marco de la teoría de las imágenes que convierte a la apariencia de lo que aparece en una imagen mental puede pensarse la apariencia como el sustrato de la aprehensión.

Nótese que incluso en aquellos casos en los que podemos hablar en algún sentido de percepción y aprehensión de «imágenes mentales», como pudieran ser los casos de alucinación, debemos diferenciar entre la «imagen mental» que aprehendemos y la apariencia de esa imagen mental. De hecho, si tomamos estas «imágenes mentales», esto es, los objetos alucinados, por objetos reales es precisamente porque tienen una apariencia similar a la de estos últimos. Advuértase, por lo demás, que mientras que el objeto alucinado es un objeto irreal o inexistente —si queremos, un «producto de nuestra mente»—, la apariencia de ese objeto irreal es su apariencia real, esto es, es el modo como *realmente* aparece el objeto inexistente.

Podemos concluir, pues, que el «sustrato» de la aprehensión no es ninguna sensación, ni tampoco la apariencia de lo que vemos, sino justamente la cosa que vemos, esto es, el objeto percibido o, en su caso, el objeto alucinado. De aquí se sigue que la aprehensión no puede ser lo que determina o constituye el objeto de la percepción, pues sin percepción no podría haber aprehensión. Ni siquiera en los casos de alucinación es el objeto alucinado producto de la *aprehensión*. Si *en algún sentido* podemos decir que el objeto alucinado es «un producto de la mente», esto es, algo constituido por «*nuestra mente*», esta constitución será algo muy distinto de la supuesta constitución de la aprehensión. Para ver por qué el objeto alucinado no puede ser un «producto» de la aprehensión basta con advertir que, para *tomar* el objeto alucinado por *un objeto real*, es necesario que el objeto alucinado esté previamente *dado*. Tan poco sentido, por tanto, tiene decir del objeto alucinado que está constituido por la aprehensión como lo tiene decirlo del objeto percibido. En lo que sigue, para facilitar la exposición, hablaremos tan solo de la aprehensión del objeto percibido y dejaremos a un lado la aprehensión del objeto alucinado, pero, como hemos adelantado aquí y mostraremos con más detenimiento más adelante (cf. *infra*, § 41), lo dicho sobre la percepción del objeto percibido es aplicable *mutatis mutandis* al objeto alucinado.

Así pues, si identificamos, como hace Husserl —hasta el punto, recordemos, de considerar un contrasentido distinguir entre ambos (cf. *supra*, § 6)—, el objeto intencional de la percepción con el objeto que percibimos, esto es, con lo realmente percibido, entonces queda claro que dicho objeto no puede estar constituido, o determinado, en ningún sentido, por la aprehensión, pues esta lo presupone. Ahora bien, esta no es la única manera de entender el objeto intencional. «Objeto intencional» puede hacer referencia también a *aquello por lo que tomamos lo percibido* cuando lo aprehendemos de una manera determinada, esto es, a *aquello que creemos que es lo percibido*, o, dicho aún de

otra manera, a *aquello que nos parece ser lo percibido*. Así, cuando aprehendo el maniquí que veo como una persona, puedo decir que, aunque el objeto realmente percibido es el maniquí del escaparate, el objeto intencional de mi percepción es una persona, pues una persona es lo que creo ver. El objeto intencional, por tanto, está esencialmente conectado con el *ser aparente*, que no debemos confundir, como ya advertimos, con la *apariencia* entendida como el *aspecto* de lo percibido, esto es, con el modo como se ve el objeto percibido (cf. *supra*, § 32).

Podemos, por tanto, distinguir, en un sentido, entre el objeto *realmente percibido* en la percepción y su objeto *intencional*, esto es, el objeto que *creemos* percibir, o, dicho de otro modo, *lo que creemos que es* el objeto realmente percibido. Y parece indudable que el objeto intencional, en cierto sentido, *es esencialmente dependiente* de la aprehensión, pues solo hay objeto intencional cuando aprehendemos el objeto real de esta o aquella manera. ¿No podemos, por tanto, decir que el objeto intencional es el producto de la aprehensión, esto es, de la otorgación de un sentido al objeto percibido? Para responder a esta pregunta y para ver con mayor claridad cuál es la relación entre el objeto realmente percibido y el objeto intencional, necesitamos primero aclarar mejor qué debemos entender por «objeto intencional».

§ 36. El objeto intencional y el sentido de la aprehensión

El objeto intencional, pues, puede concebirse como el objeto por el que tomamos el objeto percibido. Esto quiere decir que el objeto intencional no es, *en principio*, el objeto de la experiencia perceptiva, el objeto percibido, sino el objeto que creemos que es el objeto percibido. Decimos que no es *en principio* el objeto percibido, porque ciertamente puede suceder, y así sucede habitualmente, que lo que creemos que es el objeto percibido *coincide* con lo que realmente es el objeto percibido. Así, si el objeto que hay en el escaparate nos parece ser un maniquí y es realmente un maniquí, podemos decir que el objeto percibido coincide con el objeto intencional. Esta coincidencia no es una suerte de concordancia o de «fusión» entre dos objetos dados en la percepción, sino que es una estricta identidad: el objeto que creo ver *es* el objeto que realmente veo.

En cambio, en aquellas percepciones en las que tomamos lo que vemos por otra cosa, el objeto intencional y el objeto percibido no coinciden. Cuando, al mirar en un escaparate, creo ver una persona donde en realidad solo hay un maniquí, el objeto intencional de dicha percepción, la persona que creo ver, no coincide con el objeto que realmente percibo, el maniquí en el escaparate. Aunque me parezca percibir una persona —o, dicho de otro modo, aunque *me parezca que me aparece* una persona— lo que realmente me aparece es un maniquí¹⁴⁸. Es cierto que, en la situación que nos propone

¹⁴⁸ Nótese que la noción de «lo que me parece aparecer» o de «lo que creo percibir» es muy distinta de la noción de «percibir lo inexistente» o «alucinar». Si me parece que veo una persona, cuando lo que realmente veo es un maniquí, no estoy alucinando un maniquí. Asimismo, puede ocurrir que, aunque alucine un determinado objeto, reconozca inmediatamente mi alucinación como tal, como les sucede a quienes sufren el denominado «síndrome de Charles Bonnet» (cf. Sacks, 2012, cap. 1). En este caso, lo que *creo* que me aparece es lo mismo que lo que *realmente* me aparece, a saber, el producto de una alucinación, es decir, en este caso el *objeto realmente alucinado* coincide con el *objeto intencional*.

Husserl, si, al tomar el maniquí que vemos por una persona, nos preguntan «¿Qué ves?», responderemos diciendo «Una persona». También es cierto que, si creemos ver un maniquí, no podemos equivocarnos respecto de que *creemos* ver un maniquí. Pero esto no quiere decir que *realmente* veamos un maniquí y que no podamos equivocarnos respecto de qué es lo que *realmente* vemos. *Pace* Descartes (cf. AT VII, p. 29), «ver» no quiere decir primariamente «parecer ver» (*videre videor*), sino que solo podemos entender qué quiere decir «parecer ver» si previamente entendemos qué quiere decir «ver», esto es, «ver realmente»: lo contrario sería caer en el absurdo lógico que denuncia Hacker (cf. *supra*, § 31). El objeto percibido, por tanto, no es el objeto que creo percibir, sino el objeto que realmente percibo, aunque, como hemos indicado, ambos coincidan normalmente.

Ya hemos señalado que, cuando lo que creemos ver coincide con lo que realmente vemos, no hay correspondencia, solo identidad, entre dos objetos dados en la experiencia perceptiva. Igualmente, cuando creemos percibir algo distinto de lo que realmente percibimos, no hay dos objetos dados en la percepción, discordantes entre sí. En la percepción solo aparece un objeto: el objeto percibido. Por tanto, solo cuando el objeto intencional coincida con el objeto percibido podremos decir que el objeto intencional aparece en la percepción, aunque, debemos añadir, en este caso el objeto intencional no aparece *en cuanto objeto intencional*, sino, justamente, *en cuanto objeto percibido*.

¿Pero no podemos decir que, aunque el objeto intencional no sea el objeto propiamente percibido es el producto o resultado de aprehender el objeto percibido de una u otra manera y, en esa medida, el resultado final de la percepción? Y, puesto que el objeto intencional parece depender en su sentido de la aprehensión o, más en concreto, del modo como aprehendemos el objeto percibido, ¿no podemos decir que el objeto intencional, en cuanto producto final de la percepción, depende en su sentido de la aprehensión? Empecemos por aclarar en qué sentido podemos decir que el objeto intencional depende de, o está determinado por, la aprehensión y si podemos decir que el objeto intencional es el producto o resultado de la aprehensión del objeto percibido.

Si el objeto intencional es, como hemos señalado, el objeto por el que tomamos el objeto percibido, entonces, tautológicamente, cuál sea el objeto intencional dependerá de cómo tomemos el objeto percibido. En este sentido, el objeto intencional depende del modo de aprehensión del objeto percibido. Ahora bien, igual que puedo decir que el modo en el que aprehendo el objeto percibido *determina* cuál es el objeto intencional, puedo decir también que el modo en el que aprehendo lo percibido *está determinado* por cuál sea el objeto intencional. En efecto, para determinar —esto es, para delimitar o precisar— *cómo* aprehendo lo que veo, tengo que especificar *como qué* aprehendo lo que aprehendo, esto es, tengo que especificar cuál es el objeto intencional.

Hay, por tanto, una cierta codeterminación o correlación entre el modo como aprehendo algo, esto es, el modo o *sentido* de la aprehensión, y el objeto intencional. Esta correlación, no obstante, debe entenderse rectamente. El objeto intencional no es un *producto* o un *resultado* de la aprehensión o del *sentido* de la aprehensión, sino que es lo que especifica cómo aprehendemos algo, o, dicho de otra manera, es lo que determina *cuál es el sentido de la aprehensión*. Aprehender algo de una manera u otra es aprehender algo *como esto* o *como lo otro*. Esto no quiere decir convertir o transformar lo percibido en

esto o lo otro, sino precisamente tomar lo percibido *como si fuera esto o lo otro*. El objeto intencional nos indica como qué objeto tomamos lo que percibimos, no es ningún producto de este tomar lo percibido como siendo tal o cual. De hecho, el único «producto» o «resultado» inmediato de aprehender un objeto como tal o cual objeto intencional no es tal o cual objeto intencional, sino justamente la *aprehensión como tal o cual objeto intencional*, de manera análoga a como el «resultado» inmediato de comprender un texto es la comprensión del texto (o la mala comprensión del texto) y no, por ejemplo, la paráfrasis del texto que puedo escribir para mostrar de qué modo he comprendido el texto en cuestión¹⁴⁹. Esto es, por «aprehensión» nos referimos tanto a la «acción» como al «efecto» de aprehender. Todo esto, no obstante, debe tomarse *cum grano salis*, pues, como trataremos de mostrar a lo largo de este capítulo, ni la aprehensión ni la comprensión son *propriamente acciones*.

El objeto intencional, pues, no es ni el objeto sobre el que recae la aprehensión —la aprehensión no «recae» sobre el objeto intencional, sino sobre el objeto percibido—, ni el resultado de aprehender el objeto de tal o cual manera —siendo el único «resultado» directo de aprehender algo de una determinada manera la propia aprehensión de ese algo de tal o cual manera—, sino únicamente aquello que especifica el modo o sentido con el que aprehendemos lo percibido. No tiene sentido, por tanto, pensar el objeto intencional como el resultado obtenido al «animar» o «dotar de sentido» unas supuestas sensaciones. De hecho, lo aprehendido, el objeto percibido, no necesita que la aprehensión lo dote de ningún sentido, pues ya tiene su sentido propio: el objeto percibido es esto o lo otro y es así o asá con independencia de que lo aprehendamos de una u otra manera. Por tanto, si las cosas del mundo son *cosas* que tienen ciertas *propiedades* o, dicho en terminología aristotélica, si son *sustancias* determinadas por ciertos *accidentes*, no es porque la aprehensión les confiera esa estructura, sino que la estructura de la aprehensión, especificada en el objeto intencional, refleja necesariamente la estructura de la cosa percibida. Husserl, presa de su idealismo, invierte el orden del ser: no es mi conocer el que se ajusta al ser, sino el ser el que se ajusta a mi conocer. Volveremos sobre esta cuestión al final de este capítulo (cf. *infra*, § 45), cuando tengamos más claro en qué consiste *conocer*.

El objeto intencional, por tanto, no es propiamente un objeto que encontremos en la percepción, sino el «*qué*» del «*como qué tomamos*» el único objeto que hay en la percepción: el objeto realmente percibido. Ciertamente, cuando tomamos al objeto como lo que realmente es, el «*qué*» que especifica el modo como aprehendemos el objeto percibido coincide con este último. Pero esto no quiere decir que en la percepción haya dos objetos que se «cubren» o se «fundan» el uno con el otro, o, en general, que concuerdan el uno con el otro; lo que concuerda o es adecuado con el objeto percibido es *el modo como aprehendemos* dicho objeto, esto es, la *creencia* —que especificamos precisamente con el objeto intencional—. Y el modo de aprehender el objeto percibido concuerda con el objeto percibido si el objeto que especifica dicho modo de aprehensión *es* el objeto percibido. Tenemos, por tanto, que, en los casos de percepciones correctas, entre la

¹⁴⁹ Sobre la noción de «resultado inmediato o intrínseco» de una acción volveremos más adelante (cf. *infra*, § 42).

aprehensión —o el sentido de la aprehensión— y el objeto percibido hay concordancia o adecuación, mientras que entre el objeto intencional y el objeto percibido hay coincidencia o identidad¹⁵⁰.

Para entender mejor en qué consiste la concordancia entre la aprehensión —o el sentido de la aprehensión— y el objeto percibido, qué quiere decir exactamente que el objeto intencional especifica el modo o sentido de la aprehensión y por qué el objeto intencional no es, propiamente hablando, el objeto que aparece en la percepción, debemos aclarar mejor la naturaleza de la aprehensión y del sentido de la misma. Pero, puesto que *aprehender* lo percibido *como esto o lo otro* es *creer* que lo percibido *es esto lo otro* o, dicho de otro modo, que lo percibido *parezca ser esto o lo otro*, la pregunta por la naturaleza de la aprehensión es, en el fondo, la pregunta por la naturaleza de la creencia y de la apariencia *entendida como «ser aparente»*, que no son sino dos caras de la misma moneda.

B. EL RECONOCIMIENTO COMO ALGO AFÍN A UNA HABILIDAD

§ 37. Preliminares fenomenológicos y gramaticales

Comencemos, pues, a examinar la naturaleza de la aprehensión. Para ello, una vez más, partiremos desde el punto de vista fenomenológico para ver que el primer problema al que se enfrenta Husserl es que no podemos encontrar en nuestra experiencia aquello que supuestamente deberíamos poder encontrar. Tomemos, pues, como punto de partida la experiencia concreta de la aprehensión y veamos si podemos identificar el concreto acto de aprehensión del que nos habla Husserl. Como ejemplo de experiencia concreta podemos tomar una vez más el ejemplo del maniquí.

Imaginemos, pues, que estamos ante un escaparate y vemos lo que parece ser una persona, y que, a los pocos instantes, sin que nada cambien en la apariencia del objeto percibido, nos damos cuenta de que se trata en realidad de una persona. Si atendemos al instante en que nos damos cuenta de que lo que vemos es una persona y no un maniquí, ¿qué encontramos ahí? Es posible que antes miráramos distraídos el escaparate sin advertir que se trataba realmente de un escaparate y que al caer ahora en la cuenta de que es un escaparate y que lo que creíamos una persona no se ha movido ni un milímetro en los escasos segundos que han pasado, nos damos cuenta de que se trata de un maniquí. Quizá pensemos «¡Es un maniquí, no una persona!». ¿Podemos identificar este pensamiento con la aprehensión? Ciertamente no, pues la ocurrencia de ese concreto pensamiento, o de cualquier otro, es algo accesorio: podríamos no pensar nada en absoluto al darnos cuenta de que lo que vemos es un maniquí y no una persona. Puede que el cambio de aprehensión solo se manifieste en que dejemos de esperar un

¹⁵⁰ Lo mismo podemos decir, como veremos más adelante (cf. *infra*, § 44) de las aseveraciones verdaderas, que únicamente son *una* de las posibles maneras en las que se manifiesta la adecuación entre la aprehensión y el objeto o estado de cosas percibido: solo podemos hablar de adecuación o conformidad del acto significativo o acción lingüística con el objeto o estado de cosas afirmado, pues entre *lo afirmado* y *lo que realmente es el caso* no hay adecuación —ni por tanto cubrimiento—, sino estricta identidad.

comportamiento humano del maniquí. Pero este «dejar de esperar» tampoco es el acto de aprehensión, pues, para empezar, no es un acto en absoluto. ¿Cuál es, entonces, el acto de aprehensión?

Parece claro que debemos situarlo en el momento en que nos damos cuenta de que es un maniquí, ya que, en este caso, la aprehensión se identifica justamente con ese darse cuenta, que, necesariamente, debe aparecer en la reflexión sobre la experiencia. Pero ¿encontramos realmente en la reflexión ese «darnos cuenta»? Para ver esto mejor, preguntémonos no solo si vemos el «darnos cuenta», sino también qué características podemos encontrar en ese «darnos cuenta» que supuestamente aparece en la reflexión. ¿Se trata de un acto instantáneo o de un acto que dura un tiempo? En cierto sentido, el acto parece instantáneo, pues nos damos cuenta justo en un instante de que lo que vemos es un maniquí; pero, por otro lado, no parece que dejemos de darnos cuenta de que lo que vemos es un maniquí una vez que ha pasado el momento de sorpresa inicial. Ahora bien, si el acto de darse cuenta o aprehender no es instantáneo, sino que se despliega en el tiempo, podríamos preguntarnos hasta cuándo dura dicho acto: ¿todo el tiempo que vemos el maniquí o también durante el tiempo en el que dejamos de ver el maniquí, pero todavía lo tenemos en cierto sentido «presente»? ¿O quizá la aprehensión dura hasta que dejamos de pensar en el maniquí? ¿O será hasta que nos olvidamos definitivamente de él?

Todo esto se complica cuando advertimos que cuando nos damos cuenta de que lo que vemos en el escaparate es un maniquí, no solo aprehendemos el maniquí como maniquí, sino también el escaparate como escaparate y todo lo que hay en él como lo que es —o quizá, en caso de error, como algo distinto de lo que es—, así como todas las partes del maniquí y del resto de objetos, y todas las propiedades de los objetos y de sus partes, etc. Esto es, en una experiencia concreta aprehendemos decenas o cientos de cosas distintas como lo que son, o, en el caso del error, como algo distinto de lo que son. ¿Quiere esto decir que estamos realizando decenas o cientos de actos simultáneamente? ¿Cómo es posible que hagamos tantas cosas a la vez sin darnos cuenta de que las hacemos? ¿Y cómo es posible que, haciendo tantas cosas a la vez, realizando simultáneamente tantos actos de aprehensión, nos cueste encontrar un solo ejemplo de dicho acto?

La respuesta es que darse cuenta de algo, aprehender algo como algo, no es ningún *acto* y, por eso, no tiene ningún sentido buscar en la experiencia los supuestos actos de aprehensión¹⁵¹. Pero si la aprehensión no es ningún acto, ¿qué es? Para determinar en

¹⁵¹ Quizá se objete que, como vimos en la primera parte (cf. *supra*, § 5), Husserl (Hua XIX, p. 393) es el primero en insistir en que las vivencias intencionales, lo que él denomina técnicamente «acto» no es ninguna *actividad* o *acto* en sentido propio, pues eso sería caer en la «mitología de las actividades» de la que habla Natorp (1888, p. 21). Ahora bien, como también mostramos en la primera parte (cf. *supra*, § 10), el análisis concreto que Husserl hace de la aprehensión y, en general, de los diversos actos de conciencia en los que se «constituyen» los objetos hace muy difícil no pensar dichos actos como *actividades* en sentido propio, en concreto, como *actividades de síntesis y dación de sentido*. Aunque no pensemos la síntesis como una síntesis «material», sino como una síntesis «formal» o «intencional», es inevitable concebir la síntesis como algo que la conciencia está realizando constantemente, aunque sea a un nivel «preconsciente» o «prerreflexivo».

qué consiste aprehender algo, en lugar de partir del presupuesto de que se trata de un acto de conciencia que deberíamos encontrar en la experiencia si la examinamos con suficiente atención, adoptaremos el método que propone Wittgenstein: atender al modo cómo de hecho utilizamos las expresiones «aprehender», «reconocer», «identificar erróneamente», para ver qué queremos decir realmente cuando decimos que hemos aprehendido lo percibido de tal o cual manera. Puesto que «aprehender» es una palabra de muy escaso uso en castellano¹⁵², examinaremos en su lugar el uso del mucho más común de «reconocer». Veremos a continuación que lo mismo que podemos decir del reconocimiento, podemos decirlo también de la identificación errónea y, por tanto, de la aprehensión en general. Dicho de otro modo, lo que digamos del uso de «reconocer» será aplicable también a «aprehender», «identificar correcta o incorrectamente», «tomar algo como algo» o «darse cuenta de algo»¹⁵³.

Wittgenstein llama la atención sobre un hecho lingüístico aparentemente trivial, pero que, como veremos, tiene una gran importancia para el problema de la aprehensión. Este hecho trivial es que si consideramos cómo usamos la palabra «reconocer», veremos que decimos cosas como «Reconozco los muebles de esta habitación» o «Reconocí a mi amigo cuando lo vi», pero que en ninguno de estos casos tiene sentido decir «Un reconocimiento tuvo lugar» (Z, § 202). Igualmente, si alguien me preguntara «¿Has reconocido tu escritorio cuando has entrado esta mañana en tu habitación?», respondería sin dudar: «¡Por supuesto!»; y, sin embargo, sería confuso decir que un reconocimiento ha tenido lugar (PI, § 602)¹⁵⁴. Tampoco tendría sentido decir que entre las cosas que ocuparon mi mente esta mañana está reconocer las cosas que veía, como sí tendría incluir entre las cosas que ocuparon mi mente esta mañana el planear lo que voy a hacer el próximo fin de semana —lo que podríamos considerar *actividad mental*— o la resolución que tomé de no volver a ver el telediario —lo que podríamos considerar, *en cierto sentido*, un «acto mental»—. Estas observaciones sobre el uso de «reconocer» —que también podríamos hacer con «identificar», «tomar una cosa por otra» o «aprehender»— nos ponen sobre aviso de la confusión que supone entender que el reconocimiento o la identificación —la aprehensión, si se prefiere— son actos o actividades mentales.

Wittgenstein dedicó gran parte de sus *Investigaciones filosóficas* a poner de manifiesto esta confusión. Aunque no son muchos los párrafos de esta obra dedicados al

¹⁵² Algo más común en alemán es el verbo «auffassen», pero, con todo, sigue siendo un verbo mucho menos frecuente que, por ejemplo, «erkennen». El Duden atribuye a «auffassen» una frecuencia de uso de dos sobre cinco (cf. 2011a), mientras que la frecuencia de «erkennen» es de cuatro sobre cinco (cf. 2011b).

¹⁵³ Adviértase que Husserl también utiliza ocasionalmente el término «reconocer» o, más exactamente, «recognición» para referirse a la función aprehensora de la conciencia (cf., p. ej., Hua XVII, p. 166).

¹⁵⁴ Nótese que, en español, al contrario de lo que ocurre con «Wiedererkennen» en alemán, hay varios sentidos de reconocimiento en los que sí diríamos que un reconocimiento ha tenido lugar: por ejemplo, cuando hablamos de reconocimientos médicos o policiales, o cuando hablamos del reconocimiento internacional de un país. Pero es evidente que cuando hablamos de reconocer lo que vemos, hablamos de algo completamente distinto a estas actividades (el reconocimiento médico o policial) o actos o situaciones (el reconocimiento internacional de un Estado).

reconocimiento (PI, §§ 601–605, 625)¹⁵⁵, la confusión es ampliamente tratada en relación con el verbo «comprender» (*verstehen*), verbo que, al igual que «reconocer» y tantos otros verbos «psicológicos», se entiende erróneamente como un acto, actividad o proceso mental. El tipo de confusión que rodea a los verbos «comprender» y «reconocer» o «identificar» —o si se prefiere: la confusión que rodea a la naturaleza de la comprensión y del reconocimiento— es muy similar. Por eso afirma Wittgenstein que la pregunta «¿Me viene siempre algo a la cabeza cuando entiendo algo?» es muy similar a la pregunta «Cuando miro un objeto familiar, ¿tiene lugar un acto de reconocimiento?» (RPP i, § 166).

La relación entre «comprender» y «reconocer» es más fácil de ver si advertimos la relación que ambos guardan con los verbos «saber» y «creer». Simplificando un poco, podemos decir que comprender una oración es saber qué quiere decir esa oración¹⁵⁶, comprender un problema es saber qué implicaciones tiene ese problema y comprender a una persona es saber cuáles son sus motivaciones. Asimismo, comprender erróneamente una oración, un problema o una persona es creer que la oración quiere decir algo distinto de lo que realmente quiere decir, que el problema tiene unas implicaciones distintas de las que en realidad tiene o que la persona en cuestión tiene unas motivaciones que no son las que realmente tiene. De la misma manera, reconocer lo que veo es saber qué es eso que veo e identificar erróneamente algo es creer que lo que veo es algo que no es. Es decir, tanto la comprensión como el reconocimiento están ligados con el conocimiento. En consecuencia, tanto la atribución de comprensión como la atribución de reconocimiento a una determinada persona están ligadas no a algo que la persona *hace*, sino a algo que *sabe*. Igualmente, la atribución de una comprensión errónea o de una identificación errónea a alguien tiene que ver no con lo que ese alguien hace, sino con lo que ese alguien *cree*. Por tanto, cuando decimos que alguien ha tomado el maniquí que ve por una persona lo que estamos diciendo es que esa persona cree que lo que ve es una persona, cuando en realidad es un maniquí; y si decimos que nosotros reconocemos el maniquí como tal maniquí, lo que queremos decir es que nosotros sabemos que eso que vemos es un maniquí.

Aclarar, pues, la naturaleza de la aprehensión, esto es, aclarar en qué consiste reconocer lo que vemos como lo que es o tomar lo que vemos por otra cosa, no es sino aclarar en qué consiste saber que lo que vemos es lo que es y en qué consiste creer que lo vemos es algo distinto de lo que realmente es. Para llevar a cabo esta aclaración, tomaremos como punto de partida una importante, aunque aparentemente trivial observación gramatical que encontramos en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein,

¹⁵⁵ No obstante, encontramos un tratamiento más detenido del reconocimiento, especialmente del reconocimiento de los objetos percibidos, en lo que se publicó como la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*, ahora titulada «Filosofía de la psicología — Un fragmento» (cf. PPF §§ 141–260), que no son más que apuntes que los primeros editores decidieron incluir como segunda parte del libro que había dejado preparado Wittgenstein, y donde encontramos entremezcladas, algunas observaciones triviales, otras interesantes y algunas confusiones. Sobre la historia de la edición de las *Investigaciones*, véase el prefacio de los editores de la cuarta edición (PI, pp. xviii–xxiii)

¹⁵⁶ Examinaremos con detenimiento en qué consiste la comprensión lingüística más adelante (cf. *infra*, § 43).

una observación que marca el camino del análisis wittgensteiniano de la comprensión y que nos indicará el camino a seguir para aclarar la naturaleza de la aprehensión:

La gramática de la palabra “saber” está, como es evidente, estrechamente relacionada con la gramática de las palabras “poder”, “ser capaz de”. Pero también estrechamente relacionada con la gramática de la palabra “comprender”. (‘Dominar’ una técnica). (PI, § 150)¹⁵⁷.

Aunque Wittgenstein sugiere en este pasaje que es algo evidente que la gramática de la palabra «saber» está estrechamente relacionada con la gramática de la palabra «comprender», en lo que sigue trataremos de poner de relieve los puntos principales que hacen manifiesta esta estrecha relación entre ambos conceptos. Aprovecharemos también para mostrar que la estrecha conexión gramatical que existe también entre «reconocer» y «saber», más allá del hecho de que podamos definir «reconocer lo que vemos» como «saber qué es lo que vemos».

En primer lugar, debemos advertir que ni «reconocer», ni «saber» ni «poder» admiten formas progresivas: no tiene sentido decir «Estoy reconociendo lo que tengo delante como una mesa» o «Estoy sabiendo que lo que veo es una mesa», como no tiene sentido decir «Estoy pudiendo levantar este peso o estoy siendo capaz de levantar este peso». Tampoco admite imperativo: «Reconoce (tú) el pájaro que ves como un mirlo» o «Sabe (tú) que lo que ves es un mirlo» tiene tan poco sentido como «Puede (tú) levantar este peso»¹⁵⁸.

Otro rasgo que comparten «reconocer» y «saber» con «poder» es que ninguno de estos verbos puede utilizarse para contestar a la pregunta «¿Qué estás haciendo?», «¿Qué haces?» o «¿Qué hiciste?». Ante esta pregunta es tan absurdo responder cosas como «Reconocer lo que veo en el escaparate» o «Lo que hago —o lo que hice— es saber qué veo» como lo sería responder «Estoy pudiendo levantar un peso», «Lo que hago —o lo que hice— es poder levantar este peso».

Tampoco tiene sentido acompañar las construcciones con «saber» o «poder» con expresiones como «con el fin de», «con vistas a», «para», etc.. Así, no tiene sentido decir cosas como «Supe qué era lo que estaba viendo con el fin de ser más eficiente» o «Puedo montar en bicicleta con el fin de hacer más ejercicio». Aunque sí tiene sentido decir «Aprendí qué era lo que estaba viendo con el fin de ser más eficiente» o «Estoy aprendiendo a montar en bicicleta con el fin de hacer más ejercicio», puesto que aprender es recorrer el camino que lleva a adquirir un conocimiento o una habilidad, esto es, *hacer* lo que se requiere para estar en condiciones de *saber* o *poder hacer* algo.

¹⁵⁷ Al traducir las citas de Wittgenstein —exceptuando las citas utilizadas como epígrafes— respetamos la elección que hace el filósofo austriaco de las comillas inglesas (""") para señalar las citas y para mencionar una expresión y de las comillas simples (") para las citas dentro de las citas y para señalar que una palabra se emplea en un sentido especial. Sobre este uso de las comillas, véase la introducción de los editores a la cuarta edición de las *Investigaciones filosóficas* (cf. PI, pp. xvii).

¹⁵⁸ «Reconocer» sí admite formas progresivas e imperativas cuando se utiliza en el sentido de «examinar» o de «admitir». Así, podemos decir que el médico está reconociendo al paciente o que el cazador está reconociendo el terreno, así como podemos ordenar a alguien «Reconoce al paciente» o «Reconoce el terreno». Lo mismo sucede con el resto de restricciones que vamos a señalar respecto del uso de «reconocer», «saber» o «poder».

Asimismo, no tiene sentido cualificar estos verbos con un adverbio de modo: no podemos ser capaces de algo, reconocer algo o saber algo lenta o rápidamente, descuidada o atentamente, precisa o imprecisamente. Es posible, ciertamente, llegar a poder hacer algo o llegar a reconocer o a saber algo rápida o lentamente, descuidada o atentamente, etc., pero no tiene sentido decir que podemos lentamente, ni tampoco que reconocemos lentamente qué vemos —aunque podemos reconocer lentamente un objeto, en el sentido de «examinar»— o que sabemos lentamente qué es lo que vemos.

Parece que una excepción a esta última regla, que no afectaría a «poder», sería que podemos calificar el reconocimiento o el conocimiento como correcto o incorrecto, ya que aunque no tiene sentido decir que puedo bien o mal o que soy bien o mal capaz —lo que tiene sentido es poder *hacer* algo bien o mal—, sí podemos decir que reconocimos algo bien o mal o que sabemos algo bien o mal. Sin embargo, cuando decimos que reconocemos algo mal no queremos decir que lo reconocemos, pero realizamos mal el reconocer; lo que queremos decir es que *creemos* reconocerlo, pero no lo reconocemos *en realidad*. Reconocer mal el maniquí de la tienda e identificarlo erróneamente como un hombre es no reconocer que lo que hay en la tienda es un maniquí, sino creer que es un hombre, así como saber mal la fecha de una batalla es no saber la fecha de la batalla, sino creer que es una fecha diferente a la fecha que es en realidad. Por tanto, el reconocimiento y el conocimiento correctos no son más que el reconocimiento y el conocimiento que realmente pueden calificarse como tales, mientras que el reconocimiento y el conocimiento incorrectos no son en realidad conocimiento, sino creencia errónea. El adverbio, por tanto, no indica el modo como realizamos una acción, sino si el conocimiento es verdadero conocimiento o, por el contrario, creencia errónea. Volveremos sobre la relación entre conocimiento y creencia errónea más adelante (cf. *infra*, § 41), por ahora basta con advertir que los adverbios «bien» o «mal», cuando son utilizados con «reconocer», «identificar» o «saber» no se refieren al modo como realizamos una actividad o un acto.

Todas las particularidades que comparten «reconocer» y «saber» con «poder» ponen de manifiesto que estos verbos funcionan de manera muy distintas a verbos como «comer», «mirar», «prometer» o «decir», y que, a diferencia de estos últimos, no designan actividades, actos o acciones. Los lingüistas han denominado verbos como «saber» o «reconocer» —entendido este último en el sentido que nos interesa— como «verbos de estado», en español (Real Academia de la Lengua Española 2010, pp. 431–434), o «stative verbs», en inglés (Greenbaum *et alii*, 1974, pp. 39–40, 92–93). Esto ha llevado a algunos filósofos a sugerir que «saber» o «conocer» designan estados mentales¹⁵⁹. Asimismo, existe la tentación de confundir las potencias, aquello que un agente puede hacer, con un estado del agente. Pero ni el conocimiento ni las potencias son estados, en el sentido habitual de este término. Es importante resaltar que cuando los lingüistas hablan de verbos de estado, utilizan el término «estado» «de la forma (relativamente técnica) en que se definen en la gramática de los modos de acción, y no en el sentido habitual con el que se caracterizan esas palabras en los diccionarios» (Real

¹⁵⁹ Puede encontrarse una relación de filósofos contemporáneos que han identificado el conocimiento con un estado en Hacker (2013b, p. 167, n. 17).

Academia de la Lengua Española, 2010, p. 432). Es decir, lo utilizan para designar los verbos que cumplen ciertas características gramaticales, se refieran o no a estados en el sentido habitual del término.

Que saber no es ningún estado mental queda claro cuando lo comparamos con genuinos estados mentales o anímicos, como, por ejemplo, la concentración, la fatiga mental, la ansiedad o la pesadumbre: puedo estar todo el día en un estado de agitación anímica o de ansiedad, pero no tiene sentido decir que estuve todo el día en un estado de conocimiento —o de reconocimiento de lo que veía—. Por eso señala Wittgenstein que solo los estados mentales tienen «genuina duración» y que, en consecuencia, solo ellos pueden ser interrumpidos y reanudados, o ininterrumpidos, mientras que no tiene sentido decir que mi conocimiento fue interrumpido y luego retomado (cf. RPP ii, § 45). Ciertamente, uno puede, tras un golpe en la cabeza, perder momentáneamente ciertos conocimientos y recuperarlos pasado un tiempo. Pero esto no quiere decir que el saber o el conocimiento fuera, antes de la pérdida, interrumpido, como si mientras uno sabía lo que sabía, estuviera ininterrumpidamente en un «estado de conocimiento». La pérdida y posterior recuperación de un determinado conocimiento se parece, más que a la interrupción y reanudación de un estado mental o anímico, a la pérdida y recuperación de una *habilidad*, que, por cierto, también puede perderse repentinamente si se daña el cerebro y recuperarse posteriormente.

Aquí, de nuevo, se pone de manifiesto la afinidad entre el conocimiento y las habilidades o capacidades, es decir, la estrecha relación entre la gramática de «saber» y la gramática de «poder». Puesto que esta afinidad entre saber y poder se ha hecho manifiesta, para aclarar en qué consiste saber y, con ello, en qué consiste reconocer o identificar lo que vemos, será útil, en primer lugar, examinar en qué consiste poder, esto es, cuál es la naturaleza de las potencias.

§ 38. La naturaleza de las potencias

Podemos comenzar señalando que, así como se ha considerado que saber o conocer es un cierto estado mental, también se ha considerado que *poder* hacer algo, esto es, tener, una cierta *potencia*, una cierta *capacidad*, es un cierto estado del agente. Así lo considera, por ejemplo, D. M. Armstrong (1968), quien afirma que las capacidades y las potencias «deben ser concebidas como estados del objeto que tiene la capacidad o el poder correspondiente» (p. 88). Armstrong aclara qué quiere decir que las capacidades y los poderes o potencias sean estados del agente tomando como modelo su análisis de lo que llama las «propiedades disposicionales» o «disposiciones» de los objetos. Las disposiciones o propiedades disposicionales son, para Armstrong, aquellas propiedades de los objetos que designan tendencias o propensiones a hacer o padecer algo, como, por ejemplo, la fragilidad de un cristal o la elasticidad de una goma. De este modo, sostiene que

decir que un objeto tiene una propiedad disposicional implica que el objeto está en algún estado no disposicional o que tiene alguna propiedad [...] que es responsable de que el objeto manifieste cierto comportamiento en ciertas circunstancias. [...] si la fragilidad puede ser identificada con un estado actual del cristal, entonces podemos pensar en ella

como una causa, o, más vagamente, como un factor causal, en el proceso que provoca la rotura. Las disposiciones son consideradas como los estados que de hecho están detrás de sus manifestaciones. Simplemente, los estados son identificados en términos de sus manifestaciones en condiciones favorables, en lugar de en términos de su naturaleza intrínseca. (Armstrong, 1968, pp. 86–88)

Y este argumento, nos dice, «puede ser igualmente aplicado a las capacidades y las potencias» (Armstrong, 1968, p. 88). Así, por ejemplo, la capacidad que tiene un coche de moverse a 160 km/h sería idéntica al estado de su motor, que es aquello que le permite moverse a dicha velocidad. Esta idea de que la potencia o la capacidad que algo tiene de hacer algo es un cierto estado del objeto es la forma de representación que somos más proclives a adoptar, como señala Wittgenstein (cf. BB, p. 117), porque en las expresiones que utilizamos para hablar de esta potencia («es capaz de...», «puede...», «está en disposición de...»), el verbo se utiliza en presente simple, lo que nos induce a creer que las expresiones son descripciones de estados que existen en el momento en que se habla. Son estas formas de expresión las que nos pueden llevar a pensar, como llevaron a Armstrong, que las disposiciones y las potencias de un objeto son estados físicos en los que se encuentre el agente al que se las atribuimos.

No obstante, esta identificación de las disposiciones y las potencias con el estado que las hace posible es una confusión categorial. Se confunde la disposición o la potencia con lo que Anthony Kenny (1975, pp. 10–11) llama el «vehículo» de las mismas y lo que también puede denominarse la «condición material de posibilidad» de la potencia en cuestión. En efecto, el vehículo de una potencia, tal y como Kenny lo define, es aquella condición material que hace posible que un objeto tenga la potencia que tiene. Por ejemplo, la morfina y los demás alcaloides que contiene el opio son el vehículo de su potencia somnífica, en la medida en que son estos componentes los que hacen posible que el opio tenga un poder dormitivo. Son estas condiciones materiales, y no la potencia que se tiene en virtud de estas, las que pueden ser consideradas como una *causa* de —o, más vagamente, como un factor causal, en el proceso causal total que lleva a— la acción correspondiente. Así, es la *morfina*, y no la potencia somnífica del opio, la que *causa* que alguien se duerma. Lo contrario sería caer en las absurdas pseudoexplicaciones que, según los modernos, predominaron en la Edad Media¹⁶⁰ y que Molière ridiculizó en su

¹⁶⁰ Es difícil, no obstante, encontrar filósofos escolásticos de primera línea que realmente hayan defendido de una manera tan evidente una reificación de las potencias, lo cual no quiere decir que no pueda encontrarse una cierta *tendencia* a esta reificación en algunos pasajes. Por ejemplo, Kenny (1993, pp. 146–150) pone de manifiesto cómo Santo Tomás, pese a oponerse a la reificación platónica del alma, parece en algunos pasajes considerar el alma más como una «causa eficiente» que como una conjunto de capacidades y habilidades. Sea como fuere, los filósofos modernos, encabezados por Descartes, atribuyeron a los filósofos escolásticos esta burda reificación de las potencias. Según la interpretación de los modernos, los filósofos escolásticos habrían tratado de explicar los fenómenos naturales acudiendo a poderes ocultos en las cosas, entendiendo estos como una suerte de entidades misteriosas ocultas en el interior de las cosas. Con independencia de cuál fuera la postura de los principales filósofos escolásticos al respecto, lo cierto es que el modo de explicación propio de la nueva ciencia se proclamó a sí mismo como la gran alternativa a este modo de pseudoexplicación. Para una exposición resumida de la crítica moderna al supuesto modo de explicación de los filósofos escolásticos y del consecuente desarrollo del método científico moderno, puede consultarse Clarke (2003, pp. 16–44).

obra *El enfermo imaginario*, en la que el doctor Bachelierus afirma que si el opio hace dormir a quien lo toma es *porque* tiene una *virtus dormitiva*¹⁶¹.

Contra este tipo de pseudoexplicaciones se rebelaron los filósofos modernos con Descartes a la cabeza, que, o bien las descalificaron como explicaciones metafísicas que apelan a unos misteriosos «poderes ocultos», o bien las identificaron con tautologías vacías (cf. Clarke, 2003, pp. 18–23). Sin embargo, también estos cayeron en una confusión al identificar, como hará siglos después Armstrong, la potencia con su vehículo, esto es, con la estructura física causalmente responsable de la acción en cuestión. Más allá todavía fue Hume, para quien «la distinción que hacemos a menudo entre *potencia* y el *ejercicio* de esta es enteramente frívola [...] y enteramente sin fundamento» (*Treatise*, I, iii, 14). Pero si reducimos la potencia a su ejercicio, como pretendía Hume, nos veremos abocados a los absurdos que ya denunció Aristóteles en su crítica a los megáricos (*Metafísica*, 1046b–1047b), esto es, nos veremos obligados, por ejemplo, a afirmar cosas tales como que un agente solamente tiene una potencia cuando la está ejercitando y que la pierde tan pronto como deja de ejercitarla, para volver recuperarla milagrosamente con cada nueva ejercitación de la misma.

La alternativa a caer, como el doctor Bachelierus, en explicaciones tautológicas, o a postular, como algunos filósofos medievales y renacentistas, misteriosos «poderes ocultos» en las cosas para explicar los fenómenos naturales, no pasa por reducir las potencias a su vehículo, ni por eliminar por completo la distinción entre una potencia y su ejercicio, sino justamente por reconocer y comprender adecuadamente la diferencia entre una *potencia*, su ejercicio o *actualización* y su *vehículo*. De especial importancia es comprender adecuadamente la diferencia fundamental que hay entre la relación que une al *vehículo* de una potencia con el *ejercicio* de esta última y la relación que une a la propia *potencia* con su ejercicio o *actualización*: mientras que la relación del vehículo con la acción correspondiente es *causal* y, por tanto, *contingente* y *empíricamente determinable*, la relación de la potencia con su acción correspondiente es *actualizadora* y *manifestativa* o *criterial* y, por tanto, *determinable a priori* y *lógicamente necesaria*. Veamos con más detenimiento en qué consiste exactamente esta diferencia.

Debemos señalar, en primer lugar, que la relación entre el vehículo de la acción somnífica del opio —en este caso, la *morfina* contenida en el opio— y la *acción somnífica* misma es claramente de naturaleza *causal*: la morfina *causa* que quien toma opio se quede dormido. Como toda relación causal se trata de una relación *empíricamente determinable*: solo mediante la investigación empírica se puede establecer esta conexión entre la morfina y la acción somnífica del opio. De hecho, hasta el siglo XIX no se descubrió que era la morfina la responsable del efecto somnífico del opio. Asimismo, se trata de una relación *contingente*: podemos imaginar un mundo en el que el principio activo del opio fuera otro distinto a la morfina; más aún, podría resultar que, pese a todas las evidencias que ahora tenemos, se descubriera que la morfina no es realmente el principio activo del opio, sino otra sustancia que la acompaña y que ha pasado desapercibida hasta el

¹⁶¹ «Mihi a docto Doctore / Domandatur causam et rationem, quare / Opium facit dormire? / À quoi respondeo, / Quia est in eo / Virtus dormitiva. / Cujus est natura / Sensus assoupire» (Molière, *Le malade imaginaire*, «Troisième intermède»).

momento. Eso quiere decir que la relación entre la morfina y la somnolencia que causa es claramente contingente. Por último, podemos señalar que, al estar el efecto conectado empírica y contingentemente con la causa, puede servir como *manifestación indirecta* de esta, esto es, como *indicio* de la misma (cf. *supra*, § 34).

La situación es completamente distinta cuando pasamos a la relación entre la potencia de la acción somnífera del opio, su *virtus dormitiva*, y la acción somnífera misma. En este caso no se trata de una relación contingente y empíricamente determinable, sino *necesaria* y, por tanto, *determinable a priori*. En efecto, la acción somnífera solo puede ser la actualización o manifestación de la *virtus dormitiva*, de la capacidad somnífera, y no de ninguna otra capacidad. De hecho, si denominamos a la potencia del opio «virtus dormitiva» y no, por ejemplo, «virtus hilarans», es porque *hace dormir* y no *reír*¹⁶². Es decir, *definimos la potencia por referencia a la acción que la actualiza*. Es por esta razón por la que no necesitamos realizar una investigación para saber cuál es la potencia que corresponde a la acción somnífera o si es necesario que sea la acción de *hacer dormir* la que actualiza o manifiesta la potencia somnífera: la potencia es *por definición* la *posibilidad o capacidad que tiene una agente de realizar una acción determinada*¹⁶³. La conexión entre una potencia y su actualización es, por tanto, *lógica* y no *empírica*.

Podemos señalar un último rasgo que diferencia radicalmente a la relación causal de la relación entre una potencia y su actualización: mientras que el *efecto* manifiesta *indirectamente* a su causa, la *actualización* manifiesta *directamente* a su potencia, pues la potencia no puede manifestarse de una manera más directa que a través de la acción que la actualiza. Esto es, la manera más directa de percibir una potencia es por medio de su actualización. No hay, por ejemplo, manera más directa de percibir la *virtus dormitiva* del opio que viendo cómo alguien se duerme cuando lo toma. Nos encontramos aquí con una relación lógica similar, aunque no idéntica, a la que se da entre los síntomas de una enfermedad y esta última (cf. *supra*, § 34): aunque la potencia no se reduce a las acciones que la manifiestan, la manera más directa en la que puede manifestarse es a través de estas. Asimismo, las potencias se manifiestan *indirectamente* a través de su vehículo de manera similar a como una enfermedad se manifiesta *indirectamente* a través del agente patógeno que la causa. De este modo, si observamos que una determinada sustancia tiene ciertos elementos que hemos reconocido en otra como el vehículo de una determinada potencia, tendremos buenas razones para pensar que esta sustancia también tiene dicha potencia. Así, por ejemplo, si observamos alcaloides en otra sustancia distinta del opio, podremos concluir que seguramente también tenga una

¹⁶² Cuando decimos que el opio es un *agente* que tiene la capacidad de *realizar una acción*, no queremos decir, claro está, que el opio sea un agente intencional que puede hacer dormir a alguien a voluntad, esto es, que es un agente que realiza sus acciones *voluntariamente*. Pero no cabe duda de que el opio es un agente, esto es, una sustancia que *actúa* sobre su entorno de manera «necesaria» cuando se dan determinadas circunstancias. Examinaremos con detenimiento lo específico de la agencia intencional o voluntaria frente a la agencia inerte o «necesaria» más adelante (cf. *infra*, §§ 50–51).

¹⁶³ No son estos, sin embargo, los únicos tipos de potencias. Por ejemplo, también hay potencias «pasivas», como, por ejemplo, la capacidad de soportar altas temperaturas o la capacidad de resistir fuertes golpes, y potencias «transformativas», como la posibilidad de la bellota de llegar a ser un roble. Aquí, sin embargo, nos centraremos en las potencias que se actualizan en *acciones*.

virtus dormitiva. Pero el *criterio último* para determinar si la nueva sustancia tiene realmente una *virtus dormitiva* es comprobar si *hace* dormir a quien la toma.

Podemos decir, en consecuencia, que el *criterio lógicamente más adecuado* para la atribución de una potencia a una determinada sustancia *inerte* es la acción que la manifiesta. Si comprobamos que una determinada sustancia actúa con su entorno de una determinada manera podemos concluir sin necesidad de realizar ninguna investigación ulterior que tiene la capacidad de actuar así: *a facere ad posse valet consequentia*. Esto es, si comprobamos que el opio hace dormir a quien lo toma, podemos atribuirle *eo ipso*, sin necesidad de investigación alguna, un *virtus dormitiva*. De ahí la vacuidad de la afirmación del doctor Bachelierus. Ciertamente, será necesaria una investigación para establecer que es el *opio* el que hace dormir a quien lo toma, y no algún otro factor. Es decir, lo que tenemos que establecer mediante una investigación empírica es que la somnolencia que alguien sufre es *el resultado de la acción del opio*. Pero una vez que hemos constatado que la somnolencia es resultado de la acción el opio, y no de cualquier otro factor, esto es, una vez que estamos en situación de atribuir al opio una *acción somnífera*, podemos *eo ipso* atribuirle una *potencia somnífera*, una *virtus dormitiva*.

Más compleja es la situación con un tipo particular de potencias, un tipo de potencias que, como veremos, tiene una importancia decisiva para comprender la naturaleza de la aprehensión, en particular, y de la intencionalidad, en general. Se trata de aquellas potencias que se manifiestan en acciones *intencionales* o *voluntarias* y que además requieren de un proceso de aprendizaje, esto es, se trata de las habilidades de los agentes intencionales¹⁶⁴. En el caso de estas capacidades no vale la inferencia directa de la acción a la potencia, pues alguien puede realizar la acción que actualiza una habilidad sin por ello tener dicha habilidad. Esto es lo que ocurre paradigmáticamente en los casos en los que se realiza algo *por suerte* o *casualidad*. Las capacidades propias de los agentes intencionales son capacidades que pueden actualizarse a voluntad y, por tanto, suponen no solo la posibilidad de realizar las acciones correspondientes, sino también la posibilidad de realizarlas *a voluntad*. Si alguien que nunca ha jugado a los dardos acierta en la diana al lanzar un dardo por primera vez, no diremos que tiene la habilidad de jugar a los dardos, pues no puede repetir a voluntad la acción en cuestión. Por este motivo, para atribuir una habilidad o una capacidad propia de agentes intencionales no basta con constatar que se ha realizado una determinada acción, sino que es necesario constatar también que quien la ha realizado puede repetirla *a voluntad*, esto es, es

¹⁶⁴ Nótese que solo tiene sentido atribuir *habilidades* a un agente intencional: podemos decir que un determinado metal tiene la capacidad de conducir la electricidad, pero sería absurdo decir que tiene la habilidad de conducir la electricidad. Esto no quiere decir, no obstante, que todas las capacidades exclusivas de los agentes intencionales se denominen «habilidades». Normalmente reservamos el término «habilidad» para capacidades que, primero, son aprendidas y no innatas, y, segundo, consisten en la capacidad de realizar determinadas acciones en conformidad con un cierto estándar. Como no nos interesa aquí explorar las diferencias entre las capacidades y las habilidades de los agentes intencionales, hablaremos indistintamente de capacidades o habilidades de los agentes intencionales, alternando en ocasiones entre ambos por razones de estilo. Sobre la naturaleza de los agentes intencionales y la conexión entre la agencia intencional y la intencionalidad de la conciencia volveremos más adelante (cf. *infra*, § 50).

necesario que identifiquemos la acción como algo que el agente puede volver a realizar *si quiere*. Esto último puede constatarse de distintas maneras, según las circunstancias: a veces se comprueba que alguien domina una cierta técnica viendo que repite la acción varias veces sin vacilar, a veces es suficiente con comprobar la soltura con que realiza una sola acción, a veces basta con saber que la persona que ha realizado la acción ha pasado por un proceso de aprendizaje, etc. En cualquier caso, se mantiene también con las habilidades o capacidades propias de los agentes intencionales el principio de que la manifestación más directa posible de las potencias y, por tanto, su *criterio lógicamente más adecuado* es la acción correspondiente.

En definitiva, la relación entre las potencias y la acción correspondiente es *actualizadora y manifestativa* o *criterial*, y, como consecuencia de esto, *lógicamente necesaria*: la acción que actualiza la capacidad somnífera es necesariamente la acción de hacer dormir y la capacidad que se manifiesta en la acción de hacer dormir es necesariamente la capacidad somnífera. El carácter necesario de la conexión entre una potencia y su ejercicio es, pues, una trivialidad *lógica* o «*gramatical*». Pero la malinterpretación de esta trivialidad lógica es la que puede llevar a postular la existencia de unos poderes ocultos que estarían conectadas con sus efectos «más fuertemente» que las causas y los efectos empíricos. Esto es, cuando se malinterpreta la relación entre la potencia y su actualización se postula una suerte de «supercausalidad» metafísica que conectaría los poderes ocultos de las cosas con sus efectos y que no puede reducirse a una mera relación empírica. Wittgenstein expone esta tentación de una manera excepcional en su *Investigaciones filosóficas*:

¿Cuándo piensa uno: la máquina contiene ya sus posibles movimientos de una manera misteriosa? — Bueno, cuando uno filosofa. ¿Y qué nos extravía y nos lleva a pensar eso? El modo en el que hablamos de la máquina. Decimos, por ejemplo, que la máquina *tiene* (posee) tales o cuales posibilidades de movimiento; hablamos de una máquina idealmente rígida que *puede* moverse solo así o así. — La *posibilidad* de movimiento, ¿qué es eso? No es el *movimiento*, pero tampoco parece ser una mera condición física del movimiento, como, por ejemplo, el hecho de que haya un cierto espacio entre el cojinete y la clavija, de que la clavija no encaje de manera demasiado apretada en el cojinete. Pues si bien esta es, según la experiencia, la condición del movimiento, podemos, sin embargo, imaginarnos que las cosas fueran de otra manera. La posibilidad del movimiento debe ser, más bien, como una sombra del movimiento mismo. ¿Pero tienes conocimiento de semejante sombra? Y por sombra no entiendo cualquier imagen del movimiento — pues esta imagen no tendría por qué ser la imagen de justo *este* movimiento. Pero la posibilidad de este movimiento debe ser la posibilidad de justo este movimiento. (¡Mira que alto llegan aquí las olas del lenguaje!).

Las olas se calman tan pronto como nos preguntamos: ¿cómo usamos la expresión “la posibilidad de un movimiento” cuando hablamos de una máquina? — ¿Pero de dónde vienen estas extrañas ideas? Bueno, te muestro las posibilidades de un movimiento, por ejemplo, mediante una *imagen* del movimiento: ‘entonces la posibilidad es algo similar a la realidad’. Decimos: “todavía no se mueve, pero tiene ya la posibilidad de moverse” — ‘entonces la posibilidad es algo muy próximo a la realidad’. Aunque podemos dudar de si tal o cual condición física es la que hace posible este movimiento, no discutimos nunca si *esta* es la posibilidad de este o de aquel movimiento: ‘entonces la posibilidad del

movimiento está en una relación peculiar respecto del movimiento mismo; más estrecha que la relación de la imagen con su objeto'; pues se puede dudar de si una imagen es la imagen de este o de aquel objeto. Decimos "La experiencia nos enseñará si esto da a la clavija esta posibilidad de movimiento", pero no decimos "La experiencia nos mostrará si esta es la posibilidad de este movimiento": 'entonces no es una cuestión de experiencia el que esta posibilidad sea la posibilidad de justamente este movimiento'.

Atendemos al modo como nos expresamos en relación con estas cosas, pero no lo entendemos, sino que lo malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, como hombres primitivos que oyen el modo de expresarse de hombres civilizados, lo malinterpretan y entonces extraen las más extrañas consecuencias de su interpretación. (PI, § 194)

Wittgenstein señala que el filósofo que habla de las potencias como de una suerte de entidades fantasmales, de «sombras», que están de alguna manera en el agente y que están conectadas de manera supraempírica con el ejercicio de dicha potencia, malinterpreta una distinción que efectivamente se da en nuestro lenguaje. Malinterpreta las formas verbales en presente con la que nos referimos a las potencias («*tiene* tal o cual posibilidad», «*puede* hacer tal o cual») cuando entiende que estas formas verbales hacen referencia a un estado o a una «cualidad oculta» de la cosa; malinterpreta la imagen que podemos utilizar para mostrar una determinada potencia cuando piensa que la potencia es, en cierto sentido, como un imagen de su ejercicio; malinterpreta el hecho de que digamos que el ejercicio está ya en cierto modo en la potencia cuando entiende este «estar ya ahí» como un estar física o «cuasifísicamente» ahí, y malinterpreta la conexión necesaria, no empírica, que hay entre la potencia y su actualización, al pensar que se trata de una conexión supraempírica y metafísica.

Ahora bien, la respuesta a esta confusión no consiste en identificar la potencia con la estructura física subyacente en lugar de con un supuesto poder oculto, como quieren Descartes o Armstrong, ni en desechar la propia categoría de potencia como algo frívolo, como proponía Hume. El concepto de potencia tiene su lugar en nuestro lenguaje. El problema es malentender esta categoría y asimilarla a algo que no es, por ejemplo, a una *causa*, generando así el confuso concepto de «poder oculto». Solo cuando la hemos malentendido de esta manera nos sentiremos inclinados a negar que haya algo así como una potencia. Pero es absurdo negar que haya potencias, en el sentido en el que es absurdo negar que podemos decir que tal o cual cosa, o tal o cual animal o persona, *puede* hacer tal o cual cosa, o que *tiene* tales y cuales *disposiciones, capacidades, habilidades*, etc.

Pero, entonces, ¿qué es una potencia, si no es un estado de la cosa ni una causa oculta en ellas? La misma pregunta nos desorienta, pues nos hace buscar *algo* que sea la potencia, pero podemos decir, parafraseando a Wittgenstein, que la potencia no es un «algo», aunque tampoco es una «nada»¹⁶⁵. «Capacidad», «habilidad», «facultad» o «potencia» no son palabras que designen estados de las cosas, ni causas ocultas en las cosas, sino que designan justamente aquello que un agente *puede hacer* o *padecer*. La única manera de aclarar qué es una potencia es aclarar qué queremos decir cuando decimos

¹⁶⁵ Wittgenstein utiliza esta expresión para referirse a la confusión categorial consistente en pensar el dolor como una suerte de objeto interno (cf. PI, § 304), pero es perfectamente aplicable a la confusión categorial que toma las potencias por causas ocultas en las cosas.

que una cosa *puede* hacer tal o cual, y esto solo se consigue examinando el uso que hacemos de las palabras relevantes y la conexión que estas palabras tienen con conceptos cercanos, como son los de «ejercicio de una potencia», «vehículo de una potencia», «manifestación de una potencia», etc. Esto precisamente es lo que hemos hecho en este párrafo. Por tanto, se puede decir, que hemos aclarado cuál es la naturaleza de las potencias al mostrar que una potencia o una capacidad no es ningún estado material, aunque puede tener su base en un estado o un mecanismo material, y que no es ningún acto, aunque se manifiesta en determinados actos, y al especificar que la relación que une a una potencia con su actualización es *actualizadora*, *manifestativa* o *criterial*, y, por tanto, *necesaria* y *determinable a priori*¹⁶⁶.

§ 39. El reconocimiento como algo afín a una habilidad

Una vez que hemos examinado cuál es la naturaleza de las potencias y cuáles son las confusiones más comunes que suelen crearse en torno a las mismas, apliquemos estos resultados al reconocimiento y veamos si así conseguimos resolver las paradojas con las que nos encontramos al principio de esta sección (cf. *supra*, § 37). Ya vimos que «poder» y «reconocer» o, más en general, «saber» comparten rasgos gramaticales que podemos denominar «superficiales». Ahora toca comprobar si también comparten rasgos gramaticales más «profundos», esto es, si comparten, al menos en parte, estructura lógica¹⁶⁷.

Lo primero que podemos señalar es que, si tomamos el reconocimiento de lo que vemos como un tipo peculiar de potencia o, al menos, como algo afín a una potencia, se entiende mejor por qué todo acto que creíamos identificar como el reconocimiento de lo que vemos se terminaba revelando como un acto que, aunque manifestaba dicho reconocimiento, no podía identificarse completamente con él. Si el reconocimiento es una potencia, o algo afín a una potencia, solo puede manifestarse a través de sus distintas actualizaciones o manifestaciones, entre ellas, la acción verbal de decir o pensar qué es lo que tenemos delante. Sin embargo, en ningún caso se puede reducir el reconocimiento a sus manifestaciones, de la misma manera que no puede reducirse una potencia a sus manifestaciones: un agente podría tener una potencia, aunque no se manifestara *de hecho* de ninguna manera.

Entender el reconocimiento como algo similar a una potencia también nos permitiría sostener que reconocemos centenares de cosas a cada momento sin tener por ello que postular la ocurrencia de centenares de actos de conciencia: que reconocemos centenares de cosas a cada momento querría decir que *podemos*, a cada momento, entre otras cosas, decir qué es todo lo que estamos viendo, aunque de hecho no actualicemos estas posibilidades. Igualmente, quedaría claro por qué podemos decir que, al entrar en nuestra habitación esta mañana, reconocimos nuestro escritorio, sin que ello implique

¹⁶⁶ Para un análisis más detallado de la naturaleza de las potencias, cf. Ayers (1968), Kenny (1975) y Hacker (2007, pp. 90–121), cuyos análisis de las potencias han sido fundamentales para la redacción de este párrafo.

¹⁶⁷ Examinaremos con más detenimiento la diferencia entre la gramática superficial y la gramática profunda de nuestros conceptos en el último capítulo (cf. *infra*, § 60).

que «un reconocimiento tuvo lugar». Lo que pudo o no tener lugar es una manifestación de ese reconocimiento, esto es, el ejercicio efectivo de la capacidad en que consiste reconocer la mesa del escritorio, por ejemplo, la acción verbal de decir o pensar para mí «Esa es mi mesa»¹⁶⁸.

Nótese que aquí no estamos simplemente diciendo que *saber reconocer tipos de cosas* sea una potencia, en concreto, una habilidad. Esto es una trivialidad que nadie pondría en duda, pues es algo evidente que reconocer tipos de pájaros o tipos de árboles es una habilidad que se adquiere con la práctica y que se pone en práctica cuando nos encontramos con pájaros o árboles concretos y los identificamos correctamente. Lo que estamos afirmando es que *el reconocimiento concreto de un objeto determinado*, por ejemplo, el reconocimiento del mirlo que me encuentro en el jardín cuando miro por la ventana, es *él mismo* una habilidad, o, más exactamente, algo afín a una habilidad. Esto es, lo que estamos sosteniendo es que aquello que actualiza la habilidad general de reconocer un cierto tipo de objetos es, a su vez, una habilidad, o, más bien, algo afín a una habilidad, que, como tal, podrá o no ser ella misma actualizada a través de acciones concretas, como, por ejemplo, la acción verbal de decir o pensar «Un mirlo echa a volar».

Pero ¿en qué consistiría esta habilidad con la que identificamos el reconocimiento? ¿Qué es lo que alguien debe *poder hacer*, para que podamos afirmar que reconoce lo que ve? Lo primero que debemos señalar a este respecto es que el reconocimiento no es una habilidad que se manifieste en un solo tipo de acción y, por tanto, no es algo que se pueda definir en referencia a un tipo exclusivo de acción. Así, por ejemplo, aunque el reconocimiento del maniquí en el escaparate se manifiesta paradigmáticamente con la acción verbal de decir o pensar para uno mismo «Eso es un maniquí», no es este el único modo en que puede manifestarse el reconocimiento. Puede ocurrir que, al entrar en una tienda y ver los maniqués que hay en ella, los reconozcamos, pero no digamos nada sobre ellos, y que ni siquiera pensemos para nosotros «Aquí hay unos maniqués» o algo similar. En este caso, nuestro reconocimiento quizá se manifieste en el modo como tratamos con ellos: no les dirigimos la palabra, no guardamos una distancia de cortesía, no nos disculpamos si los golpeamos, etc. O puede que no se manifieste en absoluto, porque no se dé la ocasión para ello. Pero incluso en aquellos casos en los que no se manifiesta reconocimiento alguno, solo diremos que alguien ha reconocido algo si *puede* decir que lo que ve es un maniquí, si *puede* tratar el maniquí como un maniquí y no como una persona, si *puede* utilizar el maniquí de esta o aquella manera, etc.

En definitiva, solo diremos que alguien ha reconocido un maniquí como maniquí si *puede* decir —o pensar— que es un maniquí o *puede* interactuar con él de manera acorde a su naturaleza de maniquí, esto es, de acuerdo con su «ser un objeto inanimado de

¹⁶⁸ Este es el motivo por el que Wittgenstein señala que, aunque responderíamos afirmativamente a la pregunta «¿Reconociste esta mañana tu escritorio al entrar en la habitación?», no diríamos que un reconocimiento ha tenido lugar (cf. PI, 602). Esto precisamente es lo que sugiere la comparación de la pregunta «Cuando miro un objeto familiar, ¿se despliega siempre un reconocimiento?» con la pregunta «¿Me viene siempre algo a la mente cuando entiendo una palabra?» (cf. RPP i, § 166). Al igual que carece de sentido pensar que cada vez que comprendo una palabra algo me viene a la mente *porque* comprender es algo afín a una habilidad, carece también de sentido tratar el reconocimiento como algo que se «lleva a cabo» siempre que reconozco lo que veo *porque* reconocer es algo afín a una habilidad.

figura humana usado habitualmente para exhibir ropa». Podemos expresar esto mismo diciendo que reconocer un objeto es poder tener en cuenta dicho objeto en nuestra acción de acuerdo con su naturaleza o, también, poder ajustar nuestras acciones extralingüísticas y lingüísticas a dicho objeto de una manera *adecuada* a su naturaleza. Estudiaremos con más detalle en qué consiste esta adecuación entre las acciones y la naturaleza de los objetos más adelante (cf. *infra*, § 42). Por ahora nos limitaremos a hacer algunas precisiones en relación con esta definición general del reconocimiento.

Nótese, en primer lugar, que tener en cuenta un objeto en nuestra acción incluye modos de relación entre nuestra acción y el objeto que van más allá de la interacción directa con el objeto. Cuando *evitamos* un objeto para que no dificulte nuestra acción, también lo estamos teniendo en cuenta en la acción. Asimismo, tampoco tiene sentido decir que cuando *decimos algo de un objeto*, interactuamos con él, y, sin embargo, esta acción lingüística está efectivamente *referida al* objeto y, por ello, manifiesta también que lo hemos reconocido¹⁶⁹. Las acciones que ponen de manifiesto el reconocimiento, por tanto, son tanto aquellas acciones en las que interactuamos directamente con el objeto como aquellas en las que, sin interactuar directamente con él, el objeto está siendo tenido en cuenta, ya sea como obstáculo o elemento que puede interferir de alguna manera en la acción, ya sea como referencia de una acción lingüística, ya sea de cualquier otra manera¹⁷⁰.

En segundo lugar, las maneras adecuadas de actuar en relación con un objeto son ilimitadas. Además, lo que en un determinado sentido y en un determinado contexto puede ser una interacción inadecuada, en otro sentido y en otro contexto, puede ser una interacción adecuada: hablar a un maniquí puede ser una acción inadecuada y, por tanto, una manifestación de un error de reconocimiento en el ejemplo de Husserl, pero puede ser una interacción perfectamente adecuada y, por tanto, señal de reconocimiento en una obra de teatro. Esto es, como veremos con detenimiento en la próxima sección (cf. *infra*, § 42), la adecuación de la acción al objeto reconocido no solo depende de la naturaleza del objeto, sino también del *fin* perseguido por el agente en su interacción con el objeto. Por tanto, no tiene sentido pensar que el reconocimiento de un determinado objeto se manifiesta o actualiza en un conjunto perfectamente delimitado y enumerable de acciones. Pero esto no debería preocuparnos: el uso de «reconocer», como el uso de la mayoría de los conceptos del lenguaje ordinario, es contextual y relativamente vago, lo cual no supone ningún problema para su aplicación en la gran mayoría de los casos.

En tercer lugar, es importante advertir que cuando hablamos de tener en cuenta un objeto en la acción, no solo hablamos de acciones «externas», sino también de acciones «internas» o «mentales». Esto es, *pensar*, en el sentido de decirse «a uno mismo», que tal

¹⁶⁹ Dedicaremos gran parte de la siguiente sección a examinar este especialísimo tipo de interacción, la referencia lingüística o significativa, cuya adecuación a la cosa es lo que denominamos «verdad» (cf. *infra*, §§ 43–44).

¹⁷⁰ De hecho, hay reconocimientos que no pueden manifestarse en la interacción directa con el objeto, puesto que esta interacción es imposible. Piénsese, por ejemplo, en el reconocimiento de las estrellas o las constelaciones que se manifiesta principalmente en el hecho de *poder decir* de qué constelación se trata y que no se puede manifestar en el modo como interactuamos con las estrellas, ya que está fuera de nuestras posibilidades de acción no lingüística.

objeto es tal o cual cosa o, en general, tomar dicho objeto como tal cosa en nuestros pensamientos son *acciones* que manifiestan el reconocimiento, aunque esas acciones no sean ellas mismas manifiestas a un observador. No debemos olvidar que pensar, *al menos en uno de sus sentidos*¹⁷¹, que es el que aquí nos interesa, es, como decía Platón, el diálogo del alma consigo misma (*Sofista*, 263e; *Teeteto*, 189e).

Por último, debemos diferenciar entre la capacidad de adecuar nuestras acciones a un determinado objeto o estado de cosas de la posibilidad de realizar correctamente, o, más aún, la posibilidad de realizar en absoluto, las acciones relevantes en unas circunstancias determinadas. Aunque reconocer algo quiere decir *poder* adecuar nuestras acciones a lo reconocido, no es necesario para que podamos hablar de reconocimiento que el sujeto recognoscente *pueda de hecho* realizar dichas acciones en todas las circunstancias. Podría suceder que estuviera impedido momentáneamente para realizar las acciones físicas relevantes —podría, por ejemplo, estar momentáneamente paralizado— o para ejecutarlas con la precisión requerida —como puede suceder en casos de intoxicación etílica—. Sin embargo, el hecho de que haya *circunstancias* que le impidan realizar las acciones en cuestión y, en consecuencia, adecuar sus acciones a la naturaleza del objeto no quiere decir que no tenga la *habilidad* de adecuar sus acciones a los objetos percibidos. Para que atribuyamos reconocimiento del entorno a una persona, por tanto, no es necesaria que una persona pueda *de hecho* ajustar sus acciones a su entorno, sino que pueda adecuar sus acciones a este, *siempre que no haya nada que se lo impida*. La incapacidad momentánea no significa pérdida o ausencia de la habilidad correspondiente.

Cosa distinta sucede con una incapacidad que es total o absoluta. Esto es, alguien puede reconocer algo que ve sin manifestar dicho reconocimiento en acción alguna, pero si esa persona, no solo no puede *circunstancialmente* manifestar ese reconocimiento, sino que no *puede en absoluto* conducirse respecto de la cosa de manera adecuada a su naturaleza, entonces debemos concluir de manera necesaria que esa persona no reconoce lo que ve¹⁷². Es *lógicamente imposible* que alguien reconozca algo y que no pueda *por principio* —y no solo *circunstancialmente*— orientar su acción de acuerdo con la naturaleza de lo que reconoce. Hay que distinguir, por tanto, entre la imposibilidad por principio de realizar una acción y la imposibilidad circunstancial que eventualmente puede derivarse de la existencia de obstáculos circunstanciales que le impidan dirigir adecuadamente su acción. Es cierto que hay casos límites en los que no está claro si alguien no puede hacer algo por principio o solo circunstancialmente, pero el hecho de que haya casos límites en los que sea complicado aplicar nuestros conceptos, no quiere decir que la diferencia que tratamos de marcar no sea una diferencia *clara*.

¹⁷¹ Sobre los distintos sentidos del concepto «polimorfo» —utilizando una expresión de Ryle (2009b)— de «pensamiento», cf. Hacker (2013b, pp. 361–375) y Rundle (1997, pp. 73–80).

¹⁷² Es importante tener en cuenta aquí las posibles acciones «mentales» de reconocimiento. Esto es, si una persona *dice* que es lo que ve o *piensa* que es lo que ve, entonces *reconoce* lo que ve, pues decir o pensar lo que algo es es una manifestación de reconocimiento. Cuestión distinta es la de cómo podemos saber lo que alguien piensa si no puede manifestar dicho pensamiento de ninguna manera, por ejemplo, porque sufra una parálisis completa permanente.

Una vez hemos hecho todas estas precisiones podríamos proponer como definición del reconocimiento la siguiente: el reconocimiento es la habilidad de orientar nuestra acción en relación con lo que vemos de una manera adecuada o conforme a su naturaleza o, dicho de otro modo, reconocer algo es poder tener en cuenta en nuestra acción un determinado objeto o estado de cosas de manera adecuada a su naturaleza. Ahora bien, esta (relativamente) compleja definición de reconocimiento puede resultar insatisfactoria por varios motivos.

En primer lugar, la definición puede resultarnos insatisfactoria porque quizá no nos sintamos inclinados a llamar «habilidad» o «capacidad» a algo que se manifiesta en tantos tipos diferentes de acciones. Podríamos decir que la capacidad en que consiste conocer encierra en sí muchos tipos de capacidades distintas. Esto, ciertamente, no ocurre solo respecto del reconocimiento. Por ejemplo, la habilidad de jugar a baloncesto encierra en sí el dominio de distintos tipos de habilidades: botar la pelota correctamente, dominar distintos tipos de pases y de lanzamientos, las capacidades básicas de correr y saltar, etc. No obstante, incluso estas habilidades complejas que contienen distintas subhabilidades en sí mantienen una cierta unidad en torno a una «superacción» principal, en nuestro ejemplo: la acción de jugar a baloncesto. En cambio, no hay ninguna acción general que manifieste la habilidad en que consiste reconocer¹⁷³, pues no hay una acción de dirigir o adecuar nuestras acciones a las cosas. Aunque suene un poco extraña la expresión «la acción de jugar a baloncesto», es perfectamente normal responder a la pregunta «¿Qué haces?» diciendo «Jugar al baloncesto», mientras que sería absurdo contestar diciendo «Dirigir mis acciones de una manera adecuada a la naturaleza de lo que me rodea». Dirigir las acciones de manera adecuada a lo que se ve no es algo que uno propiamente haga, ni tampoco, en sentido estricto, una manera de hacer lo que uno hace, pues no es un modo entre otros de realizar una acción. Decir que alguien dirige sus acciones de manera adecuada a lo que le rodea es decir que cualesquiera acciones que realice en relación con lo que le rodea serán *exitosas*, lo cual no tiene que ver tanto con el modo como realiza las acciones cuanto con la concordancia entre el *resultado* alcanzado y el *fin que el agente persigue*. Como ya hemos anunciado, analizaremos más detenidamente en qué consiste esta *adecuación* o *éxito* de las acciones más adelante (cf. *infra*, § 42).

En segundo lugar, la definición tiene escasa utilidad explicativa: difícilmente podremos explicar a alguien qué quiere decir «reconocer» diciendo que es la habilidad de dirigir nuestras acciones de manera adecuada a lo que vemos, pues sería tratar de definir un concepto muy básico a partir de otros más complejos, de los que solo dispondrá quien ya domine el concepto de «reconocer». Por tanto, la definición que hemos propuesto carece de valor explicativo o pedagógico. Una manera de definir «reconocer» mucho más directa y que sí podría tener valor pedagógico sería decir que reconocer lo que se ve quiere decir *saber qué es* lo que se ve, pues «saber» sí es un

¹⁷³ Se sobre entiende que no hay una acción de reconocer en el sentido aquí relevante. Obviamente, sí hay otros sentidos de reconocer en los que podemos hablar sin problemas de una acción de reconocer, como, por ejemplo, la acción —o, mejor sería decir, el proceso— de reconocimiento médico de un paciente.

concepto, si cabe, más básico que «reconocer». Pero cuando intentáramos definir qué es «saber qué es algo» nos encontraríamos con la misma dificultad que nos encontramos al tratar de definir «reconocer».

Algunos filósofos que han tratado de definir en general «saber» o «conocimiento» como un tipo de capacidad o habilidad se han encontrado con estas dificultades. Por ejemplo, White (1982, pp. 115–121) define el conocimiento como la habilidad de producir la respuesta adecuada a una posible pregunta o a un posible problema, entendiendo que la respuesta adecuada a un problema no solo se manifiesta lingüísticamente, sino también mediante las acciones que resuelven el problema adecuadamente. Por otro lado, Hyman (1999, pp. 433–51 y 2015, pp. 159–190) define el conocimiento como la habilidad de ser guiado por los hechos, esto es, la habilidad de tener en cuenta los hechos en nuestro sentir, pensar o hacer. Como señala Hacker (2013b, pp. 181–182), la definición de White parece un tanto arbitraria, pues se estira tanto el concepto de «respuesta adecuada» que al final se identifica con toda acción que manifiesta conocimiento en la medida en que quien actúa toma en cuenta para su acción, lingüística o extralingüística, lo que se dice conocido. Por su parte, la definición de Hyman de «conocer» tiene el mismo problema que la que hemos propuesto de «reconocer»: guiarse por los hechos, como dirigir las acciones de manera adecuada a los hechos, no es propiamente ninguna acción.

En último término, tanto White como Hyman apuntan a la misma idea que nuestra definición de «reconocer»: conocer algo es poder actuar de tal manera que, en la acción realizada, sea o no lingüística, se tenga en cuenta de manera adecuada o exitosa lo conocido. Por eso nos encontraremos aquí con las mismas dificultades que surgieron en relación con la definición que dimos de «reconocimiento»: ¿tiene sentido hablar de la habilidad de tener en cuenta los hechos en la acción cuando tener en cuenta los hechos, obviamente, no es ninguna acción?; ¿tiene sentido hablar de una habilidad tan general como la habilidad de tener en cuenta los hechos en nuestra acción?; ¿podemos aclarar a alguien qué quiere decir *saber* mediante una definición tan compleja? Está claro que solo podemos definir el conocimiento como una habilidad muy general si forzamos nuestro lenguaje y que esto tiene una escasa utilidad aclaratoria. Quizá por esto insiste Hacker (2013b, pp. 182–186) en que no tiene sentido definir el conocimiento como una habilidad. Pero aquí lo importante no es *definir* el conocimiento, o el saber, como una habilidad, o un tipo de poder, sino advertir, siguiendo a Wittgenstein, la afinidad que hay entre conocimiento y habilidad, entre «saber» y «poder» para librarnos así de la idea de que el reconocimiento, la aprehensión, o, más en general, el conocimiento son actos, procesos o estados mentales. El propio Hacker (2013b, p. 185), a la par que critica los intentos de White y Hyman, no duda en subrayar que el conocimiento es algo *afín a una habilidad*.

Ya hemos visto que, si consideramos el reconocimiento de lo que vemos como algo similar a una habilidad, desaparecen las perplejidades que acompañan al hecho de que, aunque reconocemos casi todo lo que vemos, incluyendo sus partes y sus propiedades, no encontramos en la experiencia centenares de actos de reconocimiento. Que reconocemos casi todo lo que vemos quiere decir que podemos interactuar adecuadamente con casi todo lo que vemos. Pero solo manifestamos esas posibilidades

en algunos casos, pues solo pensamos en, hablamos de, o interactuamos con, unas cuantas de las cosas que vemos. También parece claro por qué no encontramos ningún acto que sea el reconocimiento, sino solo actos que manifiestan el reconocimiento: al ser el reconocimiento algo similar a una habilidad no puede manifestarse más que a través de sus actualizaciones, aunque no por ello se reduce a estos. Pero puede haber un motivo de insatisfacción con esta manera de definir el reconocimiento que va más allá de la insatisfacción que puede producir el mero hecho de forzar el lenguaje al llamar «habilidad» o «capacidad» a algo que se manifiesta en una serie compleja y potencialmente infinita de acciones diferentes o de la insatisfacción que resulta de la inutilidad «pedagógica» de la definición: uno puede estar de acuerdo con que, ciertamente, el reconocimiento de algo *conlleva* la posibilidad de orientar adecuadamente nuestra acción en relación con el objeto percibido y, sin embargo, pensar que esto es una *consecuencia* del reconocimiento y no el reconocimiento *mismo*.

En definitiva, puede que se imponga la idea de que *debe* haber un acto de reconocimiento que subyace a esta habilidad o «cuasihabilidad» y que este acto de reconocimiento subyacente es lo que es necesario investigar. Pero, como intentaremos mostrar a continuación, esta idea solo surge por una incomprensión de la gramática del verbo «reconocer» y por la necesidad de ajustar la misma a un modelo que se nos impone: el de los verbos de actividad, como recorrer, levantar o capturar. Al igual que la confusión *gramatical* o *categorial* en el caso de «poder» llevaba a la creación de fuerzas ocultas y misteriosas, la confusión en torno a «reconocer» o «aprehender» —en el sentido que aquí nos interesa— lleva a la creación de misteriosos actos o mecanismos mentales.

§ 40. La pregunta por el fundamento del reconocimiento

Como decimos, puede ser que, aunque se conceda que reconocer algo *conlleva* algo similar a una habilidad, a un poder decir qué es lo que se ve, así como a un poder interactuar con aquello que se ve de acuerdo con su naturaleza, se insista, pese a todo, en que este conjunto de habilidades no son el reconocimiento mismo, sino algo posibilitado por este. Así, por ejemplo, podría pensarse que el reconocimiento es un peculiar acto de conciencia —por ejemplo, un acto de síntesis que recae sobre las supuestas sensaciones— que, al tener lugar, hace posible esta «cuasihabilidad», esto es, hace que el sujeto que reconoce pueda decir qué es lo que ve y que pueda interactuar adecuadamente con lo que ve. Esto es, el reconocimiento no sería una habilidad o algo afín a una habilidad, sino el acto de conciencia que fundamenta, que hace posible, esa «cuasihabilidad».

Dejando un lado el hecho de que las sensaciones son un constructo que se ha demostrado infundado, todo intento de tratar de identificar el reconocimiento con un acto de síntesis de sensaciones, o con cualquier otro tipo de «acto de conciencia», se encuentra con dos serios problemas, uno de índole fenomenológica y otro de índole lógica. El problema de índole fenomenológica, al que ya nos hemos referido, es que resulta difícilmente defendible sostener que a cada instante están teniendo lugar cientos o miles de actos mentales de síntesis. Si reflexionamos sobre nuestra experiencia, ¿encontramos esa enorme cantidad de actos de síntesis a cada momento? No parece.

Aunque quizá se piense que, si no los vemos, es porque no estamos suficientemente entrenados en el arte de la reflexión. En cualquier caso, aunque asumamos que esos actos de síntesis están ahí a pesar de que no los advertimos a primera vista, aún tendríamos que afrontar un problema mayor, que no tiene que ver con la dificultad *fenomenológica* de encontrar los actos de reconocimiento, sino con la coherencia *lógica* de tal concepto. Podemos resumir este problema diciendo que, aun suponiendo la existencia de ese acto de conciencia de síntesis en el que queremos cifrar el reconocimiento, este sería en todo caso un *vehículo* del reconocimiento, pero en ningún caso el reconocimiento mismo. Veamos esto con más detenimiento.

Supongamos que, efectivamente, siempre que alguien reconoce algo se da «en su conciencia» un acto de síntesis de sensaciones, o un acto de pensamiento de la forma «Eso es X», o un acto de superposición de lo percibido con una imagen de la memoria (*Teeteto*, 190e–195b) o un acto de superposición de una representación vacía —o un determinado esquema categorial— con lo percibido. Con independencia de cómo imaginemos el acto mental en el que ciframos el reconocimiento, ese acto nunca podrá ser identificado con el reconocimiento mismo. No ya porque sea una suposición fenomenológicamente insostenible, sino porque incluso si ese acto estuviera ahí, no sería, por sí mismo, condición suficiente para que habláramos de reconocimiento. Aunque se diera en la mente de alguien cualquiera de estos actos, ninguno de ellos podría ser llamado propiamente «reconocimiento», si quien realiza esos actos no *pudiera* orientar su acción en relación con lo percibido de una manera adecuada a su naturaleza. Por otro lado, podemos imaginar que en la mente de dicha persona no pasa absolutamente nada —como suele ser el caso con la mayoría de nuestros «reconocimientos»—, pero que en cambio sí que puede adecuar sus acciones a lo percibido, puede decir qué es y, en general, tenerlo en cuenta de manera adecuada en su acción y en su discurso. En este caso, diremos que, a pesar de no haber realizado ningún acto mental, ciertamente *reconoce* lo que ve.

En realidad, cuando identificamos el reconocimiento con un cierto acto mental, imaginamos el acto mental en cuestión, no como una mera ocurrencia aislada, sino como un acto *ligado* a la posibilidad de adecuar las acciones a lo percibido, es decir, lo imaginamos como una *manifestación paradigmática* de reconocimientos. Pero, aun concediéndoles a los actos mentales un estatus especial entre las manifestaciones de reconocimiento, no por ello dejarían de ser una *manifestación* de reconocimiento, exactamente igual que es una manifestación de reconocimiento decir en voz alta qué es lo que vemos o adecuar nuestras acciones no lingüísticas a lo percibido. Pero igual que acertar a decir qué es lo que se ve no garantiza en todo contexto que ha habido reconocimiento —pues podríamos haberlo dicho al azar, podría ser un *lapsus linguae*, etc.—, tampoco la ocurrencia del acto mental, *por sí misma*, garantiza que se haya reconocido nada, si nuestro comportamiento posterior no muestra que efectivamente *podemos* tomar en cuenta el objeto en cuestión en nuestra acción lingüística o extralingüística de una manera adecuada a su naturaleza. Así, por mucho que, «en nuestra conciencia», se superponga una supuesta representación significativa vacía con la cosa percibida, o por mucho que tenga lugar esa misteriosa animación de sensaciones,

si una vez que esos actos mentales han tenido lugar, no sabemos qué hacer con ellos, esto es, si no nos sirven para dirigir nuestras acciones de una manera adecuada a la naturaleza de lo percibido, no podremos decir en ningún caso que hemos *reconocido* lo que vemos. Y si *podemos* hacer todo esto, entonces la postulación del misterioso acto de conciencia es totalmente innecesaria.

En el fondo, pensar que el reconocimiento de lo percibido no es la capacidad de orientar nuestra acción adecuadamente en relación con el objeto percibido, sino un supuesto acto mental que acompaña siempre a dicha habilidad, incluso que es condición necesaria de dicha habilidad, es confundir la potencia con su vehículo. Sostener que el reconocimiento mismo es un cierto acto de conciencia que subyace a toda manifestación de la habilidad de orientar adecuadamente nuestra acción respecto de un objeto dado es equivalente a sostener que el reconocimiento mismo es el correcto funcionamiento de nuestro sistema nervioso, que, como condición necesaria, fundamenta la habilidad en que consiste reconocer algo.

El acto de conciencia cumple en este esquema la misma función que el motor que hace posible la capacidad de automoción de un coche: se piensa así en el acto de conciencia como en un estado del aparato mental (PI, § 149), o, dicho de manera menos burda y más acorde con el sistema fenomenológico de Husserl, como un proceso de síntesis ejecutado por la conciencia trascendental que sería lo que hace posible nuestra capacidad de reconocer lo que vemos. Se entiende que, para poder decir qué es lo percibido o para poder interactuar con lo percibido de acuerdo con su naturaleza, es necesario primero que la conciencia capte —o constituya— lo que vemos como tal o cual cosa, y este captar —o constituir— lo que vemos como algo se entiende como un estado o un proceso de la conciencia.

Ahora bien, como señala Wittgenstein (PI, § 149), si esto fuera así, tendría que haber una manera de conocer ese estado o proceso de la conciencia de una manera independiente del conocimiento de sus manifestaciones, como en general es posible tener conocimiento del vehículo de una potencia independientemente del conocimiento de sus manifestaciones. Pero esto justamente es lo que no parece posible: cada vez que buscamos en nuestra experiencia por el acto en el que consistiría reconocer lo que vemos, lo único que encontramos son actos, mentales o no, que manifiestan ese reconocimiento, ninguno de los cuales, por lo demás, se da en todos los casos en los que decimos que hay reconocimiento. La única salida que nos quedaría sería postular el acto de conciencia como una condición de posibilidad necesaria para que se dé el reconocimiento, pero inaccesible a la percepción interna o inmanente.

Pero de esta manera no solo se confunde la potencia con el vehículo, sino que se atribuye la condición de vehículo, de fundamento de una potencia, a un más que dudoso sistema de actos de conciencia. El sistema de actos de la conciencia juega aquí el mismo papel que los poderes ocultos jugaban en la explicación metafísica de las potencias que proliferó, supuestamente, en la Edad Media. Al convertir el vehículo de la potencia en algo de naturaleza «sutil» parece más fácil la confusión del mismo con la potencia¹⁷⁴. La

¹⁷⁴ Quizá se piense que estamos caricaturizando a Husserl, puesto que él es el primero en criticar la confusión de la conciencia trascendental con la mente y ciertamente no entiende los actos de síntesis

confusión categorial es más llamativa en el caso de los filósofos que, como Patricia Churchland (1987), han identificado determinados estados cerebrales con el conocimiento, esto es, han identificado ciertos estados cerebrales, no con una *condición material de posibilidad* del conocimiento, sino con el *conocimiento mismo*. No es menor, sin embargo, la confusión categorial que se produce al identificar el reconocimiento con unos supuestos actos de conciencia, entendidos como una suerte de procesos mentales —o «trascendentales»— que *hacen posible* nuestra habilidad de decir qué y cómo es lo que vemos y de adecuar nuestras acciones a la naturaleza de lo que vemos. Se añade aquí además el problema de que no tenemos una idea clara de qué son exactamente esos actos de conciencia que subyacerían a nuestras habilidades cognoscitivas, solo tenemos la «imagen» de la conciencia como un sistema de actos, levantados los unos sobre los otros, en los que se «constituyen» los objetos. Esto es, solo tenemos una «mitología de los actos de conciencia»

En definitiva, postular un acto de conciencia que subyace al reconocimiento y lo hace posible, o identificar el reconocimiento con este supuesto acto de conciencia, es «*fenomenológicamente dudoso*» y *lógicamente innecesario*. El único modo en que podemos decir que el reconocimiento es un acto de conciencia es si por «acto de conciencia» entendemos «actualización de la capacidad general de reconocimiento». Pero esto quiere decir que el reconocimiento es un acto de conciencia solo en la medida en que es la actualización de una potencia genérica que llamamos «conciencia». Ahora bien, esta actualización, como hemos insistido, no es ella misma ningún acto o acción, sino, a su vez, una potencia, o algo afín a una potencia, que puede actualizarse en diversos actos o acciones concretas, de naturaleza lingüística o extralingüística. En ese sentido y solo en ese sentido, el reconocimiento de lo que vemos es un acto de conciencia: no algo que «hagamos con la mente», sino un poder hacer o decir ciertas cosas en relación con la cosa que tenemos delante o, más exactamente, un poder orientar nuestra acción de manera adecuada a las cosas que tenemos delante¹⁷⁵.

trascendental como «actos mentales». Ciertamente, la diferenciación de conciencia empírica y conciencia trascendental trata de evitar las consecuencias absurdas de la cosificación de la conciencia, esto es, de la cosificación del «*ser consciente de*», que no es sino la cosificación del conocimiento o la aprehensión. Pero Husserl no acierta a ver que lo que hace a la conciencia algo tan distinto de las cosas no es su naturaleza «trascendental» o «subjetiva», sino su naturaleza «potencial». Por lo tanto, no basta para evitar el absurdo con situar a la conciencia «fuera del mundo» —esto, de hecho, lleva a ulteriores absurdos— o considerarla un puro «sujeto» que no puede «objetificarse», sino que es necesario caer en la cuenta de que, cuando hablamos de la conciencia, no hablamos de ninguna cosa, ni de ningún lugar, ni de ninguna fuente de constitución de sentido, ni de ningún sujeto, sino de una serie de capacidades y disposiciones que —en un sentido que tenemos que aclarar— pueden denominarse «intencionales» y que son las capacidades que diferencian a los animales de los seres inanimados —y de los seres vivientes que carecen de *conciencia*—. Volveremos sobre todo esto en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 50).

¹⁷⁵ Nótese que algunas de las cosas que podemos hacer que *manifiestan* reconocimiento son cosas hechas «*con la mente*», esto es, con el intelecto —que, como veremos, se identifica con nuestra capacidad de hablar un lenguaje—, como decir qué es lo que vemos o, en general, hablar sobre lo que vemos. Otras cosas que manifiestan reconocimiento —que también son posibles gracias al lenguaje— son cosas que podemos hacer «*en la mente*», como pensar sin expresarlo en voz alta sobre aquello que reconocemos o evocar imágenes mentales de aquello que vemos. En la próxima sección (cf. *infra*, § 43), nos

Todo esto no quiere decir que no tenga sentido preguntarse sobre el fundamento del reconocimiento. De hecho, podemos preguntarnos sobre el fundamento del reconocimiento en diversos sentidos. En primer lugar, podemos preguntar por el *fundamento epistemológico* del reconocimiento, es decir, por *aquello que nos lleva a* reconocer algo como algo, por la *razón* por la que reconocemos algo como algo. Así, por ejemplo, puede ser que la razón por la que reconocemos el maniquí como tal sea que vemos algo que tiene figura humana, pero que permanece absolutamente inmóvil. Podemos decir que *si* reconocemos el maniquí como tal es *porque* vemos que tiene figura humana y que permanece «inhumanamente» quieto. Pero aquí no hablamos de la fundamentación de la habilidad o «cuasihabilidad» con la que hemos identificado el reconocimiento en un «acto» de conciencia que subyazca a dicha habilidad, sino de la fundamentación de un conocimiento en otro conocimiento distinto. Lo único que puede servir de fundamento a un conocimiento es otro conocimiento más básico, no un supuesto acto de conciencia. Profundizaremos un poco más en la naturaleza de la fundamentación epistemológica en los próximos capítulos: primero, cuando aclaremos en qué sentido podemos decir que la apariencia es el *fundamento epistemológico último de la aprehensión perceptiva*, esto es, en qué sentido podemos decir que, en último término, todo lo que conocemos perceptivamente lo conocemos *por su apariencia* (cf. *infra*, § 48), y, segundo, cuando mostremos cómo la duda escéptica confunde la *fundamentación o justificación del conocimiento* con la *justificación de la duda* (cf. *infra*, § 56). Por ahora basta con señalar que la fundamentación de unos conocimientos en otros no hablar en favor de la idea de unos supuestos actos de conciencia que serían el verdadero reconocimiento en cuanto que fundamentarían la «cuasihabilidad» que hemos identificado aquí con el reconocimiento.

También podemos preguntarnos por el fundamento del reconocimiento entendido como habilidad o «cuasihabilidad» a la manera de la psicología del desarrollo, es decir, podemos preguntarnos por el proceso de aprendizaje mediante el cual, progresivamente, un recién nacido va aprendiendo a reconocer lo que ve. En este caso el objeto de estudio es cómo el reconocimiento se fundamenta «*genéticamente*» en habilidades previas, esto es, cómo la habilidad de reconocer lo que se ve se adquiere a partir de habilidades previamente adquiridas y, en último término, de capacidades innatas. Por ejemplo, se puede estudiar como un bebé empieza a interactuar con su medio, cuáles son las primeras cosas que reconoce y cómo van surgiendo y desarrollándose progresivamente sus capacidades cognoscitivas y recognoscitivas. Aquí podemos señalar que lo primero que un bebé reconoce perceptivamente es a su madre (cf. Field *et alii*, 1984) y, en segundo lugar, las personas y los objetos con los que puede interactuar (cf. Gibson y Pick, 2000). No son, por tanto, unas supuestas imágenes bidimensionales el primer tipo de objeto que llegamos a reconocer, ni, por tanto, tiene sentido considerar que el primer objeto conocido, correspondiente al tipo de conocimiento más básico y, por tanto, antes adquirido en la *génesis temporal* de los todos los demás tipos de conocimientos, es una «fantasma» o un «esquema» bidimensional, como quiere Husserl (cf. *supra*, § 10).

detendremos en qué quiere hacer cosas *con* la mente o *con* el intelecto y qué es hacer cosas *en* la mente o *en* la imaginación.

Hay aún otros sentidos en que podríamos preguntarnos por las condiciones de posibilidad del reconocimiento. Podríamos, por ejemplo, preguntarnos por las condiciones que hacen posible la adquisición y el uso del concepto mismo de «reconocer» o, incluso, por las condiciones de aplicación de dicho concepto. Esto último es lo que hemos hecho aquí: ver cómo se usa de hecho el concepto de «reconocer» y lo que, con la genialidad que le caracteriza, hace Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* con conceptos como «comprender», «seguir una regla», «imaginar», «pensar», etc. Más adelante (cf. *infra*, § 43) examinaremos algunas de las estrategias aclarativas que utiliza Wittgenstein en relación con el concepto clave de «comprensión».

¿Pero tiene un sentido claro la pregunta por el fundamento «trascendental» del reconocimiento, por sus condiciones «trascendentales» de posibilidad? ¿Tiene un sentido claro la pregunta por cómo se constituye el reconocimiento de lo que vemos en el sistema de actos de la conciencia, ya se considere esta de manera empírica o trascendental? Si el reconocimiento no es un acto de conciencia como se pretende, sino algo afín a una habilidad, ¿tiene sentido proponer que esta habilidad se sustenta sobre un supuesto acto de conciencia, o sobre todo un edificio de actos constituidos unos sobre otros? ¿Tenemos una idea clara de la naturaleza de estos supuestos actos? La imagen de la conciencia como un sistema de actos que alcanzan o constituyen a los objetos es el único soporte que tenemos para dar un sentido a estas preguntas, pero esta imagen forma parte de la mitología de la conciencia, contra la que Husserl se pronuncia, pero a la que inevitablemente se ve abocado. Husserl cae preso de lo que Wittgenstein identifica como «una suerte de enfermedad general del pensamiento que siempre busca (y encuentra) lo que se denominaría un estado mental del que surgen todos nuestros actos como de una fuente» (BB, p. 143).

Todo esto no quiere decir que los análisis fenomenológicos sobre las condiciones de posibilidad de la aprehensión sean un puro constructo husserliano. Gran parte de los análisis de Husserl esconden observaciones lógicas y descripciones psicológicas de gran interés. Por ejemplo, gran parte de los análisis constitutivos de *Ideas II* no son sino descripciones del conjunto de habilidades que encierra reconocer visualmente algo: reconocer un objeto tridimensional, reconocer un objeto material o reconocer animales o personas. No obstante, los logros de estas descripciones husserlianas se ven empañados por el marco conceptual en el que los desarrolla. En lo que resta de esta segunda parte veremos algunos ejemplos de cómo Husserl, a pesar de destacar en sus análisis conexiones lógicas o psicológicas que ayudan a aclarar la naturaleza del conocimiento, la intención o, en general, la *conciencia*, empaña estos logros con confusiones que desorientan por completo la investigación filosófica.

Por el momento, lo que haremos será volver al marco conceptual propio de Husserl y ver qué queda de él una vez que hemos aceptado que el reconocimiento y, en general, la aprehensión no es un acto mental, sino algo afín a una habilidad. Para ello volveremos a donde lo dejamos antes de comenzar a examinar la naturaleza de la aprehensión: la naturaleza del objeto intencional, del sentido de la aprehensión y, en general, de lo que Husserl denomina intencionalidad.

C. LA NATURALEZA DE LA INTENCIONALIDAD

§ 41. La identificación errónea y el objeto intencional

Para volver al problema del objeto intencional, examinaremos un aspecto que ha quedado sin aclarar respecto de la naturaleza de la aprehensión: la aprehensión fallida o identificación errónea del objeto percibido. Es importante advertir que lo que Husserl denomina «aprehensión» no solo es el reconocimiento de lo que vemos, sino también su identificación errónea. Hasta ahora hemos presentado el reconocimiento como la habilidad o la «cuasihabilidad» de decir qué es lo que vemos y de tomar en cuenta en nuestra acción lo que vemos de manera adecuada a su naturaleza. Ahora bien, como es evidente, no siempre acertamos a la hora de identificar lo que vemos, sino que a veces identificamos o aprehendemos erróneamente lo que vemos, como sucede, por ejemplo, en el caso del maniquí que propone Husserl. Para completar el análisis de la aprehensión y poder examinar la naturaleza del objeto intencional, debemos, pues, examinar también la naturaleza de la identificación errónea. Veamos cómo podemos aplicar los resultados obtenidos en nuestros análisis del reconocimiento a la identificación errónea.

Podría pensarse que la identificación errónea no plantea ninguna particularidad respecto del error cometido en la puesta en práctica de cualquier otra habilidad y que, en consecuencia, la identificación errónea no es sino una mala ejecución de la habilidad o «cuasihabilidad» en que consiste reconocer lo que vemos. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el error en la puesta en práctica de una habilidad y la identificación errónea: esta última no es una acción, aunque se manifieste en una acción. Al ver un maniquí en una tienda puedo tomarlo por una persona y, en consecuencia, puedo decir erróneamente que se trata de una persona o puedo intentar interactuar con el maniquí como interactuaría con una persona. En ambos casos estaría cometiendo un error. Pero es posible también que no haga nada que manifieste mi identificación errónea, y en ese caso no puedo hablar todavía de la *comisión* en sentido estricto de un error, puesto que todavía no he hecho nada en relación con el maniquí.

La identificación errónea, al igual que el reconocimiento, es, pues, algo afín a una habilidad y no un determinado acto o actividad. Si en el caso de la identificación errónea estamos aún menos inclinados a hablar de habilidad que en el caso del reconocimiento, es porque nuestro concepto de «habilidad» está lógicamente conectado con la idea de corrección: una habilidad es la posibilidad de hacer algo *bien*, esto es, de acuerdo con un cierto estándar. Identificar algo erróneamente, en cambio, es, en cierto sentido, la posibilidad o capacidad de hacer o decir algo *mal*. La diferencia entre identificación errónea y reconocimiento, pues, es que, mientras este se pone de manifiesto por medio de un acto que podemos calificar de *correcto* o, mejor, de *adecuado*, aquella se manifiesta en actos incorrectos o *inadecuados*, esto es, actos que no concuerdan con la naturaleza de lo que vemos, ya sea porque lo que decimos es falso, ya sea porque lo que hacemos o estamos dispuestos a hacer con el objeto no es apto para conseguir el fin buscado.

Ahora bien, aunque los actos que manifiestan la identificación errónea no concuerdan con el objeto percibido, esto no quiere decir que sean actos aleatorios que no concuerden con nada. La creencia errónea es *adecuada* a algo, solo que a algo que no es

lo que realmente es el caso. La creencia errónea tiene, por tanto, un *objeto intencional*, solo que un objeto intencional que no coincide con lo que es el caso. Por esta razón también en este caso podemos hablar de algo afín a una habilidad, o, quizá mejor sería decir, de una disposición: la disposición a realizar acciones que concuerdan con un objeto distinto del objeto percibido¹⁷⁶. La identificación errónea, por tanto, es, por así decirlo, una variante fallida de reconocimiento y, como tal, es lógicamente «posterior» a este último: solo podemos *identificar erróneamente* lo percibido con un maniquí si previamente *sabemos reconocer* algo como un maniquí. En palabras de Rundle (1997): «tiene que haber un patrón [de comportamiento] que permita hablar de conocimiento antes de que estemos en situación de hablar de mera creencia. Puede parecer que es indiferente si hablamos de obtener una creencia restándole algo al conocimiento o de llegar al conocimiento sumándole algo a la mera creencia. Pero esta simetría es engañosa, pues sin los ejemplos relevantes de conocimiento no estaremos en situación de especificar la creencia en los términos dados» (p. 162). *En este sentido*, el conocimiento es algo lógicamente anterior a la creencia errónea.

Identificar algo mal, por tanto, no es realizar incorrectamente una acción, sino estar dispuesto a realizar acciones incorrectas, esto es, acciones que no concuerdan con el objeto efectivamente presente, sino con otro. Por este motivo decíamos más arriba (cf. *supra*, § 37) que, aunque el reconocimiento y, más en general, el conocimiento pueden calificarse de correctos o incorrectos y, en consecuencia, podemos decir que hemos identificado correcta o incorrectamente el objeto percibido, los adverbios «correctamente» e «incorrectamente», o «bien» y «mal», no especifican el modo como se ha realizado una acción. Como ahora se ve con claridad, estos adverbios lo que describen es si la «cuasihabilidad» o disposición en cuestión está o no en conformidad con la naturaleza del objeto percibido, esto es, si aquello que se está en disposición decir y hacer está o no en conformidad con lo que realmente es. Por tanto, cuando se toma el objeto por lo que no es, no se realiza incorrectamente una acción, sino que se realiza una acción incorrecta —o, más exactamente, se está dispuesto a realizar una acción incorrecta—, esto es, una acción que no es apta para conseguir el fin propuesto, con independencia de que esa acción inadecuada se realice bien o mal. Solo en el caso de la acción verbal de identificación, esto es, cuando decimos qué es algo, hablamos de identificar correcta o incorrectamente. Pero incluso cuando hablamos de identificar incorrectamente algo no hablamos de decir incorrectamente algo, sino de decir algo incorrecto, esto es, de decir de lo que es que no es o de lo que no es que es.

Así pues, tanto el reconocimiento como la identificación errónea —las dos variantes de lo que Husserl llama «aprehensión»¹⁷⁷— son algo afín a una habilidad, solo que en el

¹⁷⁶ Por objeto distinto no debemos entender necesariamente un objeto *completamente* distinto, puede ser solo *parcialmente* distinto, en cuyo caso las acciones no discordarán *completamente* con el objeto percibido, sino solo *parcialmente*, y, en consecuencia, el objeto correlativo a dichas acciones solo será *parcialmente* distinto del objeto percibido.

¹⁷⁷ Dejamos, por el momento, a un lado la cuestión de la creencia verdadera que no puede ser considerada conocimiento propiamente dicho por carecer de legitimación racional. Abordaremos esta cuestión en el capítulo siguiente. Por ahora podemos asumir que toda creencia verdadera es conocimiento, pues así sucede de hecho en el ámbito del reconocimiento de lo percibido por tratarse

caso de la identificación errónea se trata de una «cuasihabilidad» en la que la interacción con la cosa identificada no concuerda con lo que esta realmente es y, por tanto, la acción no será *adecuada* a la naturaleza del objeto, ni *eo ipso* existosa¹⁷⁸. Pese a todo, el objeto que aparece en este caso, como en el caso del reconocimiento, es el objeto percibido, cuya naturaleza no depende de cómo lo tomemos en nuestras acciones. Que las acciones que manifiestan la identificación errónea no concuerden con el objeto percibido, sino con otro objeto no quiere decir que sea este otro objeto el que nos *aparezca*, sino sencillamente que nuestras acciones son adecuadas a dicho objeto. Este objeto con el que concuerdan o se adecuan nuestras acciones, este objeto *intencional*, no es, pues, el objeto que aparece en la percepción, sino lo que especifica el modo como tomamos el objeto que aparece, esto es, lo que especifica el modo como actuamos en relación con el objeto percibido: el tipo de acciones que realizamos —incluyendo aquí el tipo de cosas que decimos— es el tipo de acciones que concuerdan con tal o cual objeto.

Lo único que aparece «en mi conciencia», esto es, lo único de lo que soy realmente consciente, es el objeto realmente percibido, o, en el caso de una alucinación, del objeto realmente alucinado. *Lo que creo que es* eso que realmente aparece, lo que eso que realmente aparece *parece ser*, no es algo que nos «aparezca» en ningún sentido. En el caso del reconocimiento efectivo, lo que me parece ser lo que aparece *coincide* con lo que realmente es lo que aparece y, en este sentido, podemos decir que, *en este caso*, el objeto intencional *es* lo que realmente aparece. Pero la identificación errónea se define justamente por la falta de coincidencia, total o parcial, entre el objeto intencional y el objeto que realmente aparece, por tanto, por definición, en la identificación errónea el objeto intencional no puede ser lo que realmente aparece. Así, cuando tomamos el maniquí que vemos por una persona, no es una persona lo que aparece en mi percepción, sino simplemente lo que especifica lo que estamos dispuestos a hacer y decir en relación con lo que realmente aparece, a saber, con el maniquí. Decimos que el objeto intencional de mi percepción es una persona y no un maniquí porque, aunque lo que realmente percibimos sea un maniquí, estamos dispuestos a dirigirle la palabra en caso de que lo necesitemos, a tener cuidado con su espacio personal, a contar su posible movimiento y, especialmente, a *decir y pensar que es una persona*.

De todo esto podemos extraer algunas conclusiones importantes para nuestra investigación sobre la naturaleza de la intencionalidad y del objeto intencional. En primer lugar, el objeto intencional no es, en ningún sentido, una *representación* de la cosa externa percibida, que pudiera o no ser adecuada a esta, sino que es aquello a lo que se adecuan o adecuarían las acciones que estoy dispuesto a realizar. Incluso en aquellos casos en los que podemos hablar de una *representación* del objeto percibido, como sucede con ciertas acciones significativas o simbólico-pictóricas (cf. *infra*, § 44), la representación

de un conocimiento obtenido directamente de la percepción, que es, como veremos también en el próximo capítulo, la principal fuente de legitimidad racional.

¹⁷⁸ Rundle (1997) expresa esta misma idea de la siguiente manera: «La comparación apropiada entre conocimiento y creencia debe ser trazada, sugiero, como sigue. Si, sobre la base de ciertas asunciones, la creencia de que *p* hace cierto comportamiento probable, entonces, sobre la base de las mismas asunciones, el conocimiento de que *p* hará también probable ese comportamiento, pero ahora con la probabilidad añadida de éxito» (p. 212).

no reside en el objeto intencional de estas acciones, sino en las acciones mismas. El objeto intencional sigue siendo también en estas acciones «representantes» aquello a lo que se «adecua» o «corresponde» dicha representación, que puede *ser idéntico* o no con el objeto o el estado de cosas realmente existente.

En segundo lugar, si queremos hablar de una preeminencia o prioridad de un tipo de objeto respecto del otro, el orden de la prioridad está claro: hay una doble prioridad del objeto percibido respecto del objeto intencional. Por un lado, el sentido del objeto intencional depende del sentido del objeto percibido y no viceversa, pues cómo tomo el objeto percibido depende, *aunque no exclusivamente*, de qué y cómo es —de *cuál es el sentido de*— el objeto efectivamente percibido. En efecto, la apariencia que presenta el objeto que efectivamente percibo, junto con mi experiencia pasada y el contexto en el que aparece, es lo que me lleva a tomarlo como tal o cual objeto intencional, es lo que hace que el objeto percibido *parezca ser* tal o cual. Por otro lado, el objeto percibido y su sentido propio tienen prioridad respecto del objeto intencional y el sentido del mismo en la medida en que este último será correcto o incorrecto dependiendo de si coincide o no con aquel. En el idealismo husserliano, por tanto, se *invierte* la prioridad *lógica* del objeto real frente al objeto intencional al convertirse el objeto real en una variante plenificada con contenido intuitivo de objeto intencional o nóema.

En tercer lugar, el objeto intencional y el objeto percibido no son dos maneras de considerar un mismo objeto, esto es, el objeto intencional no es el objeto considerado *en cuanto tal*. El objeto percibido considerado en cuanto tal es el objeto que *realmente* percibimos considerado como objeto percibido. Es en ese modo de consideración del objeto realmente percibido en el que estamos cuando reflexionamos sobre la *apariencia* del objeto, esto es, sobre el modo como se ve un objeto. En cambio, el objeto intencional es lo que creemos que es el objeto percibido, que puede o no coincidir con lo que realmente es el objeto percibido. Por tanto, *pace* Husserl (Hua XIX, pp. 438–439), el objeto intencional de una percepción *no* tiene por qué ser su objeto real y, ciertamente, *no es un contrasentido* distinguir entre ambos. Esto no quiere decir, como hemos señalado repetidamente, que el objeto intencional tenga una naturaleza «mental» o «irreal», y que por tanto sea algo de lo que no tiene sentido decir, por ejemplo, que *arde* (cf. *supra*, § 19, y Hua III, p. 205). El objeto intencional es *lo que creemos que algo es*; por tanto, si creemos que lo que vemos es un árbol, entonces el *objeto* intencional es ciertamente algo que puede arder. Obviamente, si consideramos el objeto intencional *en cuanto tal*, esto es, si lo consideramos meramente *como aquello que especifica el sentido de una creencia*, entonces dejaremos fuera de la consideración su naturaleza, por ejemplo, su carácter combustible. Pero no considerar qué propiedades le corresponden al objeto intencional en cuanto que es un objeto con tal o cual naturaleza no quiere decir que el objeto intencional no tenga, según su naturaleza, tales o cuales propiedades, ni mucho menos que sea absurdo atribuírselas.

En conclusión, el objeto intencional no es ningún objeto misterioso que encontramos junto a, o en lugar del objeto percibido, sino que es simplemente el objeto que especifica el sentido de nuestra aprehensión o, más en general, de nuestras creencias. Además, como hemos visto, esta relación, que Husserl denomina *intencionalidad*, no es una

relación de *representación*, ni tampoco una relación de *constitución*, sino que se trata de una relación de tipo totalmente distinto que hemos denominado —de manera nada original por lo demás— «*adecuación*». En lo que sigue trataremos de aclarar mejor en qué consiste esta adecuación de las acciones en las que se manifiesta la creencia con su objeto. Para facilitar el análisis tomaremos el caso del conocimiento, esto es, aquel en el que el objeto intencional coincide con el objeto real. No obstante, lo que digamos de la adecuación entre las acciones que manifiestan conocimiento y el objeto real, esto es, las «cosas mismas», es fácilmente extrapolable a la adecuación entre las acciones que manifiestan una creencia errónea y el objeto intencional que no coincide con el objeto real. Dedicaremos especial atención a la adecuación que más atención ha recibido siempre en la historia de la filosofía, la adecuación que es específica del ser humano en cuanto animal dotado de lenguaje: la adecuación entre lo que decimos —o pensamos— y las cosas (*adaequatio intellectus et rei*), es decir, la *verdad*.

§ 42. La adecuación entre las acciones y el mundo: el conocimiento práctico y el conocimiento teórico

Podemos comenzar nuestra reflexión sobre la adecuación de una acción y la naturaleza del objeto percibido con la siguiente definición: una acción es adecuada a un objeto si el fin intrínseco o inmediato que se persigue con dicha acción puede conseguirse, o, si se prefiere, puede cumplirse, dada la naturaleza del objeto en cuestión. Esto es, el elemento de la acción que determina si hay o no adecuación entre esta y el objeto reconocido es el *fin intrínseco* o *inmediato* de la misma. Asimismo, la adecuación entre el fin inmediato de la acción y la naturaleza de la cosa apprehendida es la posibilidad de *conseguir* —o, como también puede decirse, *cumplir*— el fin *perseguido*, *dada la naturaleza de la cosa*. Dicho de otra manera, la adecuación de la acción a la cosa se cifra en la *aptitud de la cosa para el cumplimiento del fin perseguido*. En lo que sigue examinaremos con más detenimiento los elementos de esta definición que hemos propuesto y extraeremos algunas conclusiones relevantes para nuestra discusión sobre la naturaleza de la apprehensión.

En primer lugar, debemos aclarar a qué nos referimos exactamente con «fin intrínseco o inmediato» de la acción. Tomemos un ejemplo sencillo: la acción de abrir una puerta. Si preguntamos a alguien con qué fin ha abierto la puerta, puede darnos distintas respuestas: para que entre aire fresco, para pasar a la habitación contigua, para buscar a una persona determinada, etc. Son innumerables los fines que se pueden perseguir con la acción de abrir la puerta, sin embargo, solo hay un fin *inmediato* o *intrínseco* de dicha acción, a saber, conseguir que se abra la puerta. Lo que hemos denominamos «fin inmediato o intrínseco» de una acción, pues, es simplemente el fin que *define* a la acción en cuestión. Así, si hablamos de la acción de abrir la puerta, el fin inmediato o intrínseco de dicha acción es la apertura de la puerta; si hablamos de la acción de esquivar un objeto, la esquivo de este; si hablamos de la acción de desplazar un objeto, su desplazamiento, etc. El fin, pues, que nos interesa para establecer si una determinada acción manifiesta un determinado conocimiento no es el fin mediato de la acción, esto es, el resultado de acciones posibilitadas por el resultado inmediato de la

acción, ni el fin inmediato de acciones mediales respecto de la acción principal, esto es de acciones que posibilitan la acción en cuestión —como serían, en nuestro ejemplo, la acción de desplazar el propio brazo o la acción de girar el picaporte, que serían acciones mediales respecto de la acción de abrir la puerta—, sino única y exclusivamente el resultado inmediato o intrínseco de la acción. Es la coincidencia del resultado querido con la acción de abrir la puerta y la efectiva apertura de la puerta la que nos interesa para establecer que la acción de abrir la puerta manifiesta el reconocimiento de la puerta como puerta.

En segundo lugar, como hemos adelantado, que la acción sea adecuada al objeto al que se dirige quiere decir que el fin inmediato de la acción *puede conseguirse o cumplirse* dada la naturaleza del objeto. No es necesario que el fin pretendido se consiga *de hecho*, pues puede haber circunstancias que impidan la consecución efectiva. Por ejemplo, podría suceder que la puerta que queremos abrir estuviera cerrada con llave y, en consecuencia, que nuestra acción de abrir la puerta fracasara. No obstante, este fracaso en el intento de abrir la puerta no pondría de manifiesto una falta de reconocimiento de la puerta como puerta —en todo caso, *podría* poner de manifiesto una falta de conocimiento del hecho de que la puerta está cerrada—; más bien, al contrario, manifestaría que se ha reconocido la puerta como tal. Esto se debe a que, aunque la puerta *de hecho* no se puede abrir en las circunstancias dadas, en cuanto puerta, es *por principio* «abrible». Podemos decir que la puerta, por su naturaleza, es apta para cumplir el fin pretendido con la acción de abrir la puerta. Hay, pues, *adecuación* entre la acción de abrir la puerta y la puerta que trata de ser abierta, cosa que no sucedería si, por ejemplo, en lugar de una puerta se tratara de abrir un trampantojo que simula perfectamente una puerta¹⁷⁹.

Así pues, la *adecuación* que debe haber entre las acciones que manifiestan reconocimiento y el objeto reconocido es la adecuación entre lo que *se pretende conseguir* de la interacción con la cosa y lo que, dada la naturaleza de la cosa, se puede conseguir de ella. Dicho de otro modo, la adecuación aquí relevante es la adecuación entre la *intención* —en el sentido habitual de la palabra, no en el sentido husserliano— y la naturaleza de la cosa. Podemos decir, por tanto, que reconocer algo es tener las *intenciones adecuadas a ese algo*. Asimismo, identificar erróneamente algo es tener *intenciones* que no son adecuadas a la naturaleza del objeto presente en la percepción, sino a un objeto distinto. Esto es, el objeto de nuestras *intenciones* no se adecua con la naturaleza del objeto percibido. Esto quiere decir que lo que creemos del objeto percibido, el *objeto intencional*, está más conectado con la *intención*, en el sentido habitual del término, de lo que podría pensarse en un primer momento. Conocimiento e intención, o voluntad, están, pues, esencialmente ligados. Ahondaremos en esta conexión en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 50), cuando analicemos con detalle la

¹⁷⁹ La distinción entre lo que no es posible según la naturaleza de la cosa y lo que no es posible debido a obstáculos circunstanciales puede ser difícil de determinar en algunos casos, lo cual no quiere decir que, en general, no sea una distinción perfectamente clara. Aquí es aplicable *mutatis mutandis* lo que dijimos más arriba (cf. *supra*, § 39) sobre de la diferencia que hay entre la falta de capacidad para hacer algo y la imposibilidad fáctica de llevar a cabo ese algo debido a obstáculos circunstanciales.

conexión entre la *acción intencional*, el *conocimiento* y la *finalidad voluntaria o intención*. Por ahora extraigamos algunas consecuencias de la conexión entre el reconocimiento de lo percibido y el fin perseguido por el agente en su acción.

Si reconocer un objeto quiere decir poder perseguir los fines que pueden conseguirse dada la naturaleza del objeto en cuestión, las acciones que manifiestan reconocimiento variarán de sujeto cognoscente a sujeto cognoscente en función del tipo de acciones que pueda realizar y del tipo de fines que pueda perseguir. Así, el modo como una abeja manifiesta el reconocimiento de una determinada flor varía del modo como una persona manifiesta el reconocimiento de dicha flor, pues las acciones que cada uno puede realizar y los fines que cada uno puede perseguir en relación con la flor son muy distintos. Asimismo, en la medida que no todos los sujetos pueden realizar las mismas acciones y perseguir los mismos fines, debemos concluir que no todos los sujetos pueden reconocer todos los objetos o todas las características de todos los objetos. Así, mientras que una persona manifiesta que reconoce algo como un ordenador cuando lo usa para redactar un trabajo, buscar información en internet o jugar a un juego de ordenador; un perro no puede realizar estas actividades ni perseguir ninguno de los fines conectados con ellas, y, por tanto, no puede reconocer el ordenador como ordenador, lo cual no quiere decir que no pueda reconocerlo como objeto físico —cosa que, claro está, se pondrá de manifiesto en el modo como interacciona con él, por ejemplo, en el hecho de que lo esquiva cuando este se interpone en su camino—.

Sin duda el factor que marca la mayor de la diferencia entre el catálogo de acciones realizables y fines perseguibles por unos y otros sujetos es el lenguaje. El lenguaje permite realizar un enorme número de acciones y perseguir un enorme número de fines que son inalcanzables para los agentes que carecen de él. Solo un agente con lenguaje puede hacer y romper promesas, planear sus acciones futuras, honrar a los muertos, hacer sacrificios a los dioses, preguntarse por el funcionamiento de las cosas, ponderar el valor de los fines que persigue y la idoneidad de sus acciones, etc. Más importante aún, es el hecho de que el lenguaje es el que, por un lado, nos da la posibilidad de pasar de un conocimiento esencialmente *limitado* del mundo entorno a un conocimiento potencialmente *ilimitado* del universo en su totalidad y, por otro lado, la posibilidad de pasar de un conocimiento esencialmente *práctico*, esto es, esencialmente conectado con los fines prácticos del agente, a un conocimiento *teórico*, esto es, a un conocimiento cuyo fin es saber qué son las cosas en sí mismas consideradas.

En efecto, las posibilidades de acción de un agente que carece de lenguaje siempre estarán limitadas a su entorno, por amplio que este sea, y, en consecuencia, su conocimiento estará limitado a aquello con lo que puede interactuar. El mundo, para un animal sin lenguaje, es siempre un determinado mundo entorno. Solo un agente que domine un lenguaje que permita, gracias a sus reglas convencionales de formación de expresiones, referirse y decir algo de cualquier cosa, real, irreal e, incluso, imposible, podrá conocer, al menos en principio, *todo*: tanto lo que es en cuanto que es como lo que no es en cuanto que no es. Asimismo, un agente sin lenguaje solo puede perseguir sus fines «naturales» y, por tanto, solo puede conocer los objetos en cuanto que son útiles para alcanzar dichos fines. Los agentes sin lenguaje solo pueden relacionarse con las

cosas sirviéndose de ellas, y, por tanto, *para este tipo de agente*, la cosa siempre será un *útil*, una determinada posibilidad de acción para lograr sus fines naturales¹⁸⁰. Conocer algo, para un agente sin lenguaje, quiere decir única y exclusivamente poder servirse de ello para conseguir sus fines. Dicho de otro modo, los agentes sin lenguaje solo conocen las cosas como posibilidades de acción, pero nunca como cosas que son, en sí mismas, tal o cual, o como cosas que tienen, en sí mismas, tales o cuales propiedades.

Solo un agente que posea un lenguaje complejo podrá realizar la única acción que puede manifestar el conocimiento teórico de las cosas, esto es, el conocimiento de cómo son las cosas *en sí mismas consideradas*: la acción lingüística de *decir cómo son las cosas*. Esta es la única acción cuyo fin inmediato o intrínseco no es *obtener* nada de las cosas, sino meramente *constatar cómo son*, y, en consecuencia, es la única acción cuya adecuación a las cosas no depende de lo que *puede conseguirse de la interacción con las cosas*, sino de *lo que las cosas son*. Solo en el caso de la acción lingüística de aseverar o constatar cómo son las cosas, la adecuación en la que consiste el conocimiento no es una adecuación *práctica* sino *teórica*. Esta es la única adecuación a la que nos referimos propiamente con el término «verdad».

Por «conocimiento teórico», por tanto, entendemos el conocimiento que solo puede expresarse en acciones aseverativas, esto es, en acciones cuyo resultado o fin inmediato no es obtener algo del objeto al que se dirige, sino decir que ese algo es, decir qué es o cómo es ese algo, o, más en general, decir qué es el caso respecto de ese algo. En este sentido, «conocimiento teórico» es sinónimo de «conocimiento lingüístico». Adviértase que la distinción que estamos introduciendo entre conocimiento práctico y teórico no coincide exactamente con la distinción habitual. Aunque se suele hablar de conocimiento práctico en relación con el conocimiento que se manifiesta, como se dice, *en la práctica*, normalmente se incluye dentro del conocimiento práctico el conocimiento lingüístico que tiene alguna finalidad práctica. Pero nuestra noción de conocimiento teórico no excluye la finalidad práctica del mismo. Lo que hace teórico al conocimiento teórico, según nuestra definición, no es la finalidad que persigamos al tratar de obtener dicho conocimiento —por ejemplo, la obtención de la felicidad más perfecta mediante la más pura *contemplación*, como propone Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (1177a–1179a)—, sino la finalidad intrínseca o inmediata de la única acción que lo puede manifestar: la aseveración. Veamos, pues, con más detalle por qué es especial la finalidad intrínseca de la aseveración.

¹⁸⁰ Esto no implica necesariamente que los agentes sin lenguaje sean necesariamente «egoístas», pues pueden utilizar las cosas para perseguir un fin «altruista». Así, un progenitor puede realizar acciones en las que sacrifican su propio bienestar o, incluso, su propio ser a cambio del bienestar o la supervivencia de su prole. En este sentido, podemos decir que una cría puede ser para un progenitor un fin en sí mismo. En este caso, el fin propio del agente abarca tanto su propio bien, esto es, su propia supervivencia y desarrollo, como el bien de su prole. Consecuentemente, las cosas conocidas por el progenitor serán útiles, no solo para su propia supervivencia y desarrollo, sino también para la supervivencia y desarrollo de su prole. Ahora bien, esto no quiere decir que el progenitor pueda considerar cómo son en sí mismas las cosas de su entorno o su prole, lo único que quiere decir es que tiene en cuenta en su acción las cosas como posibles medios para alcanzar tanto su bien propio como el bien de su prole.

La acción aseverativa, como toda acción que manifiesta conocimiento, es una acción cuyo resultado está conectado con la cosa conocida. Sin embargo, esta conexión tiene un carácter muy especial, pues no es propiamente una interacción con la cosa, ni directa ni indirecta, ni mediata ni inmediata. Lo que decimos de la cosa no afecta —*directamente*— de ninguna manera a la cosa y no evita ninguna interferencia por parte de la cosa en nuestras acciones. Podemos expresar esto mismo diciendo que la aseveración no tiene como fin inmediato ni el uso ni el disfrute de la cosa. El único fin inmediato de la aseveración es la constatación de la existencia de la cosa, de qué es o cómo es la cosa o, en general, de qué ocurre con la cosa —en el caso de la identificación verbal de lo percibido, por ejemplo, la constatación de qué es lo percibido—. Esto no quiere decir, claro está, que la constatación verbal de qué es la cosa no pueda tener una finalidad ulterior. De hecho, normalmente no identificamos verbalmente lo que percibimos con la mera intención de decir qué es lo que percibimos, sino que lo hacemos con alguna finalidad ulterior. La finalidad última de quien asevera algo puede ser muy variada: puede querer advertir a alguien de un peligro, puede querer engañar al alguien diciendo algo deliberadamente falso, puede querer insultar a alguien, puede querer excusarse de un deber, puede querer que le concedan acceso a un lugar adonde solo se puede entrar pronunciando esa aseveración como contraseña, etc.

Ahora bien, aunque el agente puede querer todas estas cosas como fines últimos de su acción, el modo como pretende conseguir estos fines es mediante una acción cuya finalidad inmediata es simplemente decir qué es el caso. Igual que mi acción de abrir la puerta —o, más exactamente, su resultado intrínseco—, puede servir como medio para alcanzar diversos fines ulteriores, mi acción de decir qué es el caso —o, más exactamente, su resultado intrínseco, que, como veremos (cf. *infra*, § 44), es la *proposición*— puede servir para alcanzar fines ulteriores¹⁸¹. Y este fin inmediato que persigue la acción aseverativa con independencia del fin ulterior al que sirva puede *él mismo* ser o no exitoso, esto es, adecuado o no a la cosa. Es decir, el fin inmediato de la acción aseverativa puede también *cumplirse* o no, esto es, puede o no adecuarse a la naturaleza de las cosas. Pero en este caso, la adecuación no es entre el resultado esperado en una interacción con la cosa y el resultado realmente obtenido, sino entre lo que decimos que es el caso en relación con la cosa y lo que realmente es el caso.

Podemos referirnos a esta peculiaridad de la acción aseverativa frente al resto de interacciones no lingüísticas con la cosa diciendo que la aseveración, al contrario que las

¹⁸¹ Debemos diferenciar las aseveraciones que, además de constatar cómo son las cosas, cumplen un fin ulterior, de las oraciones que, aunque parecen aseveraciones, no son en realidad aseveraciones y, por tanto, su fin o resultado inmediato no es decir qué es el caso. Por ejemplo, las oraciones de la forma «Prometo que...» pueden parecer aseveraciones —pues comparten rasgos gramaticales «superficiales» con las aseveraciones estándar: tienen un verbo principal en presente de indicativo—, pero son en realidad acciones lingüísticas con una finalidad inmediata muy distinta, en concreto, se tratan de promesas cuya finalidad inmediata no es constatar lo que es el caso, sino comprometer a quien las pronuncia. En general, todo lo que Austin (1955, p. 4–7) denomina «oraciones performativas» son acciones lingüísticas que, aunque tienen la forma de enunciados, no tienen como fin intrínseco aseverar —o, en terminología de Austin (*ibid.*), *constatar*— nada, sino hacer una promesa, casarse, dar nombre a algo, etc. Por supuesto, también estas acciones lingüísticas «performativas», al igual que las aseveraciones, pueden realizarse con vistas a un fin ulterior distinto de su fin inmediato o intrínseco.

acciones no lingüísticas, no está dirigida a la cosa como *útil*, esto es, como medio para satisfacer una necesidad o un deseo, sino a la cosa como *cosa en sí*, esto es, a cómo es la cosa en sí misma considerada. Solo un agente capaz de aseverar, esto es, capaz de decir *que son, qué son y cómo son* las cosas puede conocer las cosas tal y como son en sí mismas. Esto es, solo para un agente con lenguaje puede ser el mundo un mundo en sí y no meramente mundo entorno. Esto mismo puede expresarse diciendo que solo un agente con lenguaje está «abierto» al mundo, o al ser en sí del mundo. Pero esto ha de entenderse en sus justos términos. Estar abierto al mundo como mundo no quiere decir percibir el mundo de una manera especial o percibir una misteriosa característica del mundo que escapa al resto de agentes, su «ser en sí». Estar abierto al mundo en este contexto quiere decir única y exclusivamente *poder decir que las cosas son*, así como *poder decir qué y cómo son las cosas*. Lo que diferencia a los agentes con lenguaje de los no lingüísticos en este respecto no es una superior capacidad perceptiva, ni el acceso a una propiedad especial de las cosas, sino la posibilidad de decir lo que las cosas son. Veamos esto con un ejemplo.

Un perro ve igual que nosotros cuál es la forma de una pelota y, en consecuencia, podemos decir que *sabe que la pelota es redonda*, como se pone de manifiesto en el modo como interactúa con ella. Sin embargo, solo nosotros podemos *decir* cuál es la forma de la pelota y, en consecuencia, solo nosotros podemos *considerar en sí mismo* —esto es, reflexionar sobre— *el ser propio de la pelota*, en este caso, su redondez, esto es, su «*ser redonda*». Solo nosotros podemos dedicarnos a esa peculiar actividad, *esencialmente teórica*, que consiste en reflexionar sobre cómo es la pelota y, en consecuencia, solo nosotros podemos tomar el ser mismo de la pelota como fin de nuestra acción. Un perro puede tener en cuenta en su acción el hecho de que la pelota es redonda, pero no puede de ninguna manera dirigir su acción al ser redonda de la pelota, cosa que nosotros podemos hacer mediante la simple afirmación «La pelota es redonda» o mediante la más compleja afirmación «La redondez es una propiedad de la pelota». Asimismo, podemos decir que el perro reconocer la pelota como pelota en la medida en que, en su comportamiento, no solo pone de manifiesto que sabe que es redonda, sino también que sabe que es algo que puede desplazar y morder y algo con lo que puede jugar con su amo. Sin embargo, no tiene sentido decir que el perro puede considerar el ser pelota de la pelota, que puede, por ejemplo, reflexionar sobre el tipo o especie *pelota* a la que pertenece la pelota en cuestión.

Solo un agente con lenguaje que pueda decir *que es, cómo es y qué es* la pelota, puede pararse a pensar sobre el ser de la pelota, esto es, puede considerar cómo es la pelota en lugar de meramente interactuar con ella. Es, pues, la posibilidad de dominar un determinado juego de lenguaje, el de la aseveración, y no un especial poder de percepción o una misteriosa conexión con el «Ser», la que nos confiere solo a nosotros entre todos los animales la posibilidad, no solo de conocer cómo son cosas, sino, además, de considerar a las cosas como cosas que tienen un determinado ser propio y no como meros útiles. Volviendo a la terminología husserliana, podemos decir que solo los agentes con lenguaje pueden tener el ser de las cosas como objeto intencional, pues solo ellos pueden realizar acciones que tienen como objeto la naturaleza misma de las cosas.

Los agentes sin lenguaje se dirigen, directa o indirectamente, positiva o negativamente, a las cosas de su entorno, y el modo como se dirigen a ellas puede ser adecuado o no a su naturaleza. Los agentes con lenguaje, en cambio, pueden dirigirse no solo a las cosas de manera adecuada o inadecuada a su naturaleza, sino a su naturaleza misma, esto es, a su ser esto o lo otro, a su ser así o asá o a su mero ser o no ser.

Estas acciones dirigidas al ser de las cosas pueden ser adecuadas o inadecuadas, esto es, verdaderas o falsas, dependiendo de si lo que dicen que las cosas son coincide con lo que las cosas de hecho son. En caso de que las acciones aseverativas sean verdaderas podemos decir que la acción se adecua a lo que es el caso o, correlativamente, que el objeto intencional coincide con el objeto o estado de cosas real, mientras que, en el caso de las acciones aseverativas falsas, el objeto intencional no coincide con el objeto real. A pesar del cambio radical que introduce el lenguaje en el conocimiento, tanto el conocimiento lingüístico como el no lingüístico responden a la misma estructura *lógica*: conocer algo es poder adecuar las acciones a dicho objeto conforme a su naturaleza; creer erróneamente algo de un objeto es una variante fallida de esta capacidad, en concreto, es poder adaptar las acciones a dicho objeto conforme a una naturaleza que en realidad no tiene, y el objeto de creencia o conocimiento en cuanto tal, el objeto intencional, es aquello a lo que se adecuan —si el objeto existe y es como creo que es— o se adecuarían —si el objeto no existe o no es como creo que es— las acciones que estoy en posición de realizar, exista o no dicho objeto.

Para comprender mejor lo específico de la acción lingüística de la aseveración debemos examinar primero cuál es, en general, la naturaleza de las acciones lingüísticas. Esto nos permitirá no solo comprender mejor cuál es la naturaleza del conocimiento teórico y de la verdad, sino también despejar algunas de las confusiones que se han ido formando en torno a estos conceptos. Recordemos que la estructura del acto significativo como acto de animación de unos signos «brutos» es el modelo del que se sirvió Husserl para desarrollar su noción de la intencionalidad y en el que basó su teoría de la percepción (cf. *supra*, § 7). Como trataremos de poner de manifiesto este modelo no solo es incorrecto para comprender la percepción, sino que también es incorrecto para entender la acción significativa. Lo que anima a los signos que utilizamos en nuestras acciones lingüísticas no son, según veremos, un particular tipo de «actos mentales» o «actos de conciencia», los actos de dar significado o sentido, sino las prácticas lingüísticas en las que estos signos se enmarcan. Sin embargo, el hecho de negar la existencia de los supuestos actos mentales de dar significado no quiere decir que neguemos los *actos significativos mentales*. *Pensar para uno mismo* es un acto o acción significativa mental. Ahora bien, tanto las acciones significativas «externas» como las acciones significativas «internas» o «mentales» reciben su sentido de las prácticas lingüísticas en las que se enmarcan y no de un supuesto acto de dar significado. Precisamente a la capacidad de participar en estas prácticas lingüísticas, a la posesión del *λόγος*, podemos llamarla con Aristóteles *mente* o *intelecto*, esto es, *νοῦς*.

§ 43. La naturaleza del lenguaje y de la mente

Hemos definido la aseveración como la *acción lingüística* de decir cómo son las cosas, esto es, de decir qué es, o qué no es, el caso. Puede pensarse, sin embargo, que la «acción de decir qué es el caso» es una expresión ambigua, pues puede referir tanto a la acción de proferir ciertos sonidos o de escribir ciertas grafías cuanto a la acción de *querer decir* tal o cual cosa con los sonidos que proferimos o con las grafías que escribimos, esto es, a la acción de *dar sentido o significado* a ciertos sonidos o grafías. Ciertamente, no es lo mismo proferir unos sonidos sin querer decir nada con ellos que darles un determinado significado cuando los proferimos. Así, aunque un loro puede emitir los mismos que una persona cuando habla, no podemos decir que el loro realice una acción lingüística o significativa, pues no *quiere decir* nada con estos sonidos, esto es, no les *da ningún significado*. Por tanto, parece que la acción propiamente lingüística no es la preferencia de sonidos, o la escritura de grafías, sino el *acto de dar significado* que «anima» los signos, que, sin este acto de dar sentido, permanecen «inanimados», «muertos». Esta es, como sabemos, la posición de Husserl (cf. *supra*, § 7), y esta es también, en palabras de Wittgenstein, la gran tentación que debemos superar cuando pensamos sobre el significado de nuestras palabras:

Parece que hay *determinados* procesos mentales ligados con el funcionamiento de nuestro lenguaje, procesos sin los cuales el lenguaje no podría funcionar. Quiero decir procesos de comprensión y de significación. Los signos de nuestro lenguaje parecen muertos sin estos procesos mentales; y puede parecer que la única función de los signos es inducir tales procesos, y que son estos los que deberían realmente interesarnos. [...] Estamos tentados de pensar que la acción del lenguaje consta de dos partes: una parte inorgánica, el manejo de los signos, y una parte orgánica, a la que podemos llamar comprender los signos, querer decir algo con ellos, interpretarlos, pensarlos. (BB, p. 3)

Ahora bien, si tratamos de concretar en qué consiste este acto de dar sentido o significado, esta «animación» de los sonidos o las grafías, nos encontramos rápidamente con dificultades. La respuesta tradicional a esta pregunta, que se remonta al menos hasta Aristóteles (*Sobre la interpretación*, 16a), es decir que las grafías son signos de los sonidos y que los sonidos son signos de las afecciones del alma, esto es, de ciertas *imágenes mentales*. En consecuencia, «animar» o dar sentido a los sonidos que emitimos o que escuchamos es conectar dichos sonidos con las correspondientes imágenes mentales: quien dice algo con sentido pone en palabras cierta combinación de imágenes mentales y quien comprende algo con sentido forma en su mente las correspondientes imágenes mentales.

Ya Husserl (Hua XIX, pp. 67–78) puso de manifiesto las serias deficiencias de esta teoría. En primer lugar, está el hecho fenomenológico de que cuando hablamos o leemos no estamos teniendo constantemente imágenes de aquello de lo que hablamos. Piénsese, por ejemplo, en cuántas imágenes han cruzado la mente del lector al leer estas líneas, y cuántas de ellas tienen alguna conexión con lo que ha leído. Más difícil es encontrar una imagen que corresponda a palabras como «por», «la», «y» o «pero», aunque no han faltado quienes, como Locke (cf. *Essay*, III, vii), han propuesto soluciones ingeniosas, pero poco convincentes a estos problemas, conectando estas partículas con ciertas

operaciones que la mente realiza con las imágenes mentales. Pero el problema no solo reside en el significado de palabras que no son sustantivos y, por tanto, que no refieren a objetos, sino que, como señala Husserl (Hua XIX, p. 69), hay numerosos sustantivos cuyo significado difícilmente puede ser una imagen: «cultura», «religión», «ciencia», «arte», «cálculo diferencial», etc.

Pero si no son las imágenes, ¿qué es lo que da significado a los sonidos y las grafías? Ya sabemos cuál es la respuesta de Husserl: los actos de dar significado. Son los actos de conciencia de dar significado los que otorgan un sentido a los sonidos y las grafías, «animando» así lo que antes estaba «muerto». Ahora bien, si resulta difícil encontrar en nuestra experiencia imágenes que acompañen a todo lo que decimos y a todo lo que entendemos, igual de difícil es encontrar estos actos de dar sentido. Es cierto que la experiencia que tenemos cuando leemos una palabra cuyo significado entendemos, como, por ejemplo, «biblioteca», es muy distinta a la experiencia que tenemos cuando leemos una palabra cuyo significado desconocemos, como, por ejemplo, «knihovny». ¿Pero reside la diferencia en que en un caso se da un cierto *acto mental* (o de conciencia) que no se da en el otro caso? ¿Nos encontramos llevando a cabo una cierta acción o acto en un caso que no llevamos a cabo en el otro? Podemos decir que en un caso hay *comprensión*, mientras que en el otro no lo hay. ¿Pero es la *comprensión* un cierto *acto*?

Como ya hemos adelantado cuando hemos analizado el reconocimiento, la comprensión, al igual que el reconocimiento, no es ningún acto, sino algo afín a una habilidad. Que la comprensión no es un acto, sino una habilidad, o algo afín a una habilidad, se puede mostrar utilizando la misma estrategia que utilizamos para mostrar que el reconocimiento no es ninguna habilidad. En primer lugar, como ya hemos señalado, es más que dudoso que encontremos en toda experiencia de comprensión un cierto acto de dar sentido, igual que era dudoso que encontráramos en ella una imagen mental o la asociación de la palabra con una imagen mental. Pero, más allá del problema *fenomenológico*, nos encontramos con un problema mayor: el problema *lógico*. Y es que imaginemos como imaginemos ese acto de comprensión la presencia del mismo en la experiencia nunca garantizará por sí sola que haya habido una efectiva comprensión de los sonidos escuchados o de las grafías leídas. Algo similar podemos decir de la *intención significativa*, esto es, de nuestro *querer decir* tal o cual con los sonidos que proferimos o con las grafías que escribimos: da igual con qué acto mental identifiquemos esta intención, la presencia de dicho acto no garantizará en ningún caso que los signos han sido utilizados con una determinada intención significativa. Veamos esto con más detenimiento.

Wittgenstein dedicó gran parte de sus *Investigaciones filosóficas* a mostrar que *comprender* algo significativo, o, como también se puede expresar, *seguir una regla*, no es ningún acto mental, sino algo afín a una habilidad. De hecho, quien es ampliamente considerado el mayor de sus intérpretes, Peter Hacker, sostiene que la parte de las *Investigaciones* dedicadas a desentrañar qué es seguir una regla y cuáles son las confusiones filosóficas más habituales que rodean a este concepto constituyen el núcleo fundamental de toda la obra, el tronco del que parten dos posibles ramas de la investigación filosófica: el análisis filosófico de los distintos conceptos «psicológicos» y

el análisis filosófico del conocimiento *a priori* y necesario, o, más exactamente, la variante del mismo que conforman las matemáticas (cf. Baker y Hacker, 2009, pp. 3–21). Ya hemos utilizado algunos de los argumentos que ofrece Wittgenstein para mostrar que la comprensión es algo afín a una habilidad y no un acto mental en nuestro examen del reconocimiento (cf. *supra*, § 39). Ahora profundizaremos un poco más en la estrategia de Wittgenstein y veremos cómo la aplica en concreto a su análisis de qué es comprender una oración de un lenguaje o qué es seguir una regla.

En varios lugares de las *Investigaciones* (PI, §§ 86, 162–178), Wittgenstein propone que pensemos la comprensión de un determinado signo como la asociación o el enlace del signo con el objeto al que se refiere. Para ello nos propone que nos imaginemos una tabla de dos columnas: en una de ellas están los distintos signos; en la otra, en la misma fila que el signo correspondiente, la imagen de la cosa a la que se refiere el signo. Podemos imaginar que esta tabla está en la mente de quien comprende y que cuando comprende un signo lo que hace es acudir a su tabla mental y ver qué imagen corresponde a qué signo. No obstante, Wittgenstein nos propone que imaginemos que, en lugar de hacer la asociación «en la mente», la hagamos sobre una tabla real que llevamos todo el rato con nosotros¹⁸². De este modo, veremos con más claridad en qué tipo de operaciones pensamos cuando pensamos en el enlace de los signos con las imágenes correspondientes. Aunque ya hemos visto que esta manera de entender la comprensión —aun pasando por alto el hecho de que no tenemos ninguna experiencia de esta «consulta» de la «tabla mental»— no puede dar cuenta del significado de las palabras a las que no corresponde ninguna imagen, es interesante, de todos modos, examinar por qué Wittgenstein considera que esta manera de entender la comprensión no es válida ni siquiera para aquellos signos que refieren a un objeto que podemos imaginar, pues las conclusiones que extrae Wittgenstein de este ejemplo son, como veremos, extrapolables a cualquiera otra interpretación de la comprensión como un cierto *acto mental* o *acto de conciencia*.

Pues bien, lo que muestra Wittgenstein mediante un premioso análisis (cf. PI, §§ 162–178) es que cualquiera que sea el modo en el que imaginemos que tiene lugar el enlace de los dibujos de las tablas con los signos (dibujando flechas entre el signo y la imagen, pasando el dedo o la mirada del signo a la imagen que está en la misma fila, sintiendo una fuerza que nos lleva la vista del signo a la imagen, etc.), ninguno de ellos garantizará por sí mismo que vayamos a usar adecuadamente los signos correspondientes. Podría ocurrir que después de dibujar las flechas correctamente y seguirlas correctamente con la mirada, no fuéramos capaces de usar los signos correctamente, esto es, podría ocurrir

¹⁸² En el denominado *Cuaderno azul* explica esta estrategia de la siguiente manera: «Si [pensamos que] el significado de un signo [...] es una imagen generada en nuestras mentes cuando vemos u oímos el signo, entonces adoptemos primero el método recién descrito de reemplazar esta imagen mental por algún objeto externo visto, por ejemplo, una imagen pintada o modelada. —Ahora, ¿por qué tendría que estar vivo el signo escrito más la imagen pintada si el signo escrito solo estaba muerto? — De hecho, tan pronto como piensas en reemplazar la imagen mental por, por ejemplo, una imagen pintada, y tan pronto como de esta manera la imagen pierde su carácter oculto, deja de parecer en absoluto que imparte vida a la oración. (Era de hecho el carácter oculto del proceso mental lo que necesitabas para tus propósitos.)» (BB, p. 5).

que no pudiéramos responder correctamente al requerimiento que alguien nos hace usando el signo, no entenderíamos qué está afirmando alguien cuando usa el signo, no pudiéramos remitir la atención de otro a una cosa mediante el uso del signo apropiado, etc. En definitiva, podría suceder que, aunque realizáramos el supuesto acto de enlace entre las cosas y los signos, no pudiéramos utilizar correctamente los signos en los distintos *juegos de lenguaje* de los que forman parte.

Pongamos otro ejemplo para ver este punto con más claridad. Imaginemos un niño salvaje que no ha aprendido a hablar ni a leer. Imaginemos que ese niño de repente se encuentra con una persona que empieza a hablarle de los objetos de su entorno, e imaginemos que por cada palabra que el niño oye, surge en su mente la imagen de la cosa correspondiente. ¿Querría decir esto que ha *comprendido* la palabra? Ciertamente, no, pues el niño no *sabría qué hacer* con la imagen que aparece en su mente. De hecho, podemos dudar que reconozca la imagen como imagen, ya que tampoco ha aprendido, en su vida salvaje, a reconocer imágenes. Lo único que tendrá, por tanto, serán unas apariciones mentales con las que nada podrá hacer. Solo quien puede usar la imagen como algo que *está por* la cosa, esto es, que *representa* —y no solo *presenta*— la cosa, puede ver la imagen como imagen. *Entender* una imagen como imagen requiere, algo igual que entender una palabra, *saber cómo funciona* la imagen en un determinado *juego de lenguaje*, en este caso, en un juego de lenguaje *pictórico* y no *simbólico*. Por este motivo decíamos más arriba (cf. *supra*, p. 181, n. 110) que la «conciencia de imagen», esto es, la aprehensión de las imágenes como *representaciones* de cosas, está estrechamente relacionada con la «conciencia significativa o lingüística», esto es, con la comprensión de los signos lingüísticos. De todo esto se sigue que al utilizar imágenes mentales para explicar la comprensión del lenguaje suponemos aquello que queremos explicar.

Para superar el inconveniente que presenta pensar la comprensión a partir de imágenes mentales, podemos modificar ligeramente el ejemplo e imaginarnos que, en lugar de ocurrírsele imágenes, el niño siente una fuerza que lleva su atención al objeto al que se refiere en cada momento el hablante —suponiendo que este habla todo el tiempo sobre cosas del entorno—. ¿Hablabamos ahora de comprensión? No, porque el niño no sabrá qué es lo que le lleva a centrar su atención en ciertos objetos. Incluso, si por la repetición del fenómeno, se diera cuenta que la fuerza que lo impele a atender a esto o lo otro está conectada con los sonidos que profiere su «interlocutor» y si llegara a saber qué objeto se va a sentir impelido a mirar cuando suena tal o cual sonido, esto no supondría que *comprende* las palabras que oye, pues en ese caso lo que *haría que el niño mirara tal o cual objeto* no es la *comprensión* de las palabras, sino una extraña fuerza que está conectada con las mismas. Solo si el niño *supiera* que la otra persona utiliza los sonidos *para hablar de los objetos de su entorno*, podríamos hablar de comprensión. Esto es, la comprensión de las palabras como palabras supone la comprensión de la *práctica lingüística* en la que se enmarcan.

Imaginemos como imaginemos el acto o la ocurrencia mental con la que identificamos la comprensión esta nunca garantizará por sí misma que ha habido comprensión; a lo sumo será una *manifestación* de la comprensión. Igual que *dibujar* lo que se describe en una oración manifiesta que se ha comprendido la oración, *imaginarlo*

también manifiesta comprensión — aunque sea una manifestación que, por ser «mental», no es «manifiesta» para nadie más que para quien imagina —. Pero no basta con que surja en la mente de quien oye o lee el signo una imagen que corresponda a lo significado por este, es necesario también que quien oye tal signo *sepa que está siendo utilizado para referir a lo mismo a lo que se refiere la imagen* y saber esto es saber que *así es cómo se utiliza el signo en el lenguaje correspondiente* — así como saber que *ese* es el objeto referido por la imagen, esto es, que la imagen es una *representación* de *ese* objeto —.

Esto que decimos de la imagen mental es igualmente aplicable al «sentido mental», ya se entienda este como sentido «real» (*reell*) inmanente a la conciencia o como sentido intencional trascendente a la conciencia. Ni la presencia de un supuesto sentido inmanente al acto de dar sentido, ni la captación de un supuesto sentido trascendente al acto, garantizan la comprensión del signo que se percibe. Da igual cómo imaginemos este peculiar acto de «animación» del signo percibido: como una especie de «flecha mental» que va directamente del signo a lo designado o como la proyección de un sentido trascendente que nos lleva mediatamente al objeto designado. Tanto la flecha mental como el sentido objetivo tendrían que ser *comprendidos* correctamente. Estas «ocurrencias mentales» no tendrían ninguna utilidad para alguien que no *sabe usar flechas o signos mentales*. De manera análoga a como la interposición de la sensación entre sujeto perceptor y objeto percibido solo traslada el problema de la percepción a otro nivel, que por ser «mental» parece más comprensible de suyo, la interposición de una imagen mental o de un sentido mental o irreal, inmanente o trascendente, entre el sujeto comprensor y el signo comprendido solo traslada el problema de la comprensión del signo «externo» a un supuesto signo «interno» o «inmanente», a una supuesta «representación mental vacía» — ya se entienda como el *acto inmanente* de representarse simbólicamente o como el *resultado trascendente* de dicho acto —, que por ser de naturaleza «mental» sería más comprensible de suyo. El *sentido inmanente* es la variante «vacía» o *simbólica* de la imagen inmanente: la comprensión de un signo físico no se explica ahora a partir de una imagen mental, sino a partir de un *signo mental*, que, por ser «inmanente», parece más comprensible que el signo «externo». Pero el signo mental no aclara nada, solo oculta el verdadero problema.

Todo esto no quiere decir que no haya signos «mentales» o «inmanentes». Podemos denominar así a las palabras que no pronunciamos en voz alta, sino que meramente *pensamos*. Cuando uno habla con uno mismo, utiliza palabras «mentales», esto es, palabras imaginadas y no pronunciadas, y esto aunque a veces utilicemos oraciones truncadas o meras palabras sueltas, combinadas o no con imágenes. En cualquier caso, no son estas palabras o imágenes mentales las que dan sentido a las palabras físicas que utilizamos al hablar. Cuando hablamos, *normalmente*, no pensamos en nada que no sea lo que estamos diciendo, esto es, no hay un pensamiento que acompañe a las palabras que decimos. Como señala Wittgenstein, «cuando pienso al hablar, no me aparecen ‘significados’ junto a las palabras expresadas; sino que las palabras mismas son el vehículo del pensamiento» (PI, § 320). E incluso en aquellos casos en los que al mismo tiempo que hablo *pienso* en otra cosa, aquello *en lo que pienso* no son «significados», sino palabras o imágenes. Lo mismo que hemos dicho del *hablar significativo*, podemos decirlo

del *pensar para nosotros*: cuando pensamos algo utilizando palabras o imágenes mentales, tenemos «en nuestra mente» las palabras o imágenes mentales que estamos utilizando, pero no unos supuestos «significados» o «sentidos» que acompañen a las palabras e imágenes mentales y que las «animen».

Lo que da significado a las palabras, físicas o mentales, o, en general, a los signos, no es ningún *acto de dar sentido*, sino las *reglas* que conforman las *prácticas lingüísticas* en las que se enmarcan las palabras o signos. Así, comprender unos sonidos como una determinada aseveración, «darle un sentido» a los sonidos que escuchamos, no es realizar ningún acto mental de animación, sino darse cuenta de que los sonidos están *siendo usados conforme a ciertas reglas para decir algo*. Esto es, comprender un signo es *saber cómo está siendo usado el signo*. Asimismo, *querer decir algo* al proferir una determinada serie de sonidos o escribir una determinada serie de grafías no es sino *usar* dichos sonidos o dichas grafías *para decir algo*, esto es, *para hacer una determinada jugada en un juego de lenguaje*. Correspondientemente, el significado de la expresión que utilizamos no es ningún acto mental, ni ningún objeto ideal o irreal que acompañe a la expresión, sino el *uso* que se le da a dicha expresión en la *acción lingüística* en la que se emplea, y el *uso que le podemos dar* no viene determinado por ningún acto mental, sino por las *reglas* que regulan nuestros juegos de lenguaje, esto es, por las *reglas gramaticales*, o, como también podemos decir, *reglas conceptuales* o *reglas lógicas*¹⁸³, que conforman una determinada *práctica lingüística*.

El error que estamos expuestos a cometer puede ser expresado así: buscamos por el uso de un signo, pero lo buscamos como si fuera un objeto *coexistente* con el signo. (Una de las razones para este error es, de nuevo, que buscamos “una cosa que corresponda a un sustantivo”). El signo (la oración) recibe su significado del sistema de signos, del lenguaje al que pertenece. *Grosso modo*: comprender una oración quiere decir comprender un lenguaje. Como parte del sistema del lenguaje, podemos decir, la oración tiene vida. Pero estamos tentados de imaginar lo que da vida a la oración como algo de un ámbito oculto que acompaña a la oración. Pero cualquier cosa que acompañe a la oración solo sería para nosotros otro signo. (BB, p. 5)

Para mostrar que el significado de una expresión no es ningún acto mental ni ningún objeto ideal, sino el uso que damos a una expresión en el contexto de una determinada práctica lingüística, Wittgenstein utiliza varias estrategias. Una de ellas, como ya hemos visto, es mostrar que imaginemos como imaginemos el acto mental de dar significado, este nunca será necesario ni suficiente. Otra estrategia es preguntarnos qué es lo que explicamos cuando explicamos el significado de una palabra: «“El significado de una palabra es lo que la explicación de su significado explica”». Esto es, si quieres entender el uso de la palabra “significado” mira a lo que llamamos “una explicación del

¹⁸³ Es cierto que dentro de las reglas que regulan nuestro lenguaje solemos distinguir entre las reglas gramaticales, entendiendo por tales las reglas que aparecen en un libro de gramática, y las reglas lógicas. Aquí, sin embargo, siguiendo a Wittgenstein, denominaremos reglas gramaticales o lógicas al conjunto de las reglas que regulan nuestro lenguaje (*λόγος*) o nuestras palabras o «letras» (*γράμματα*). Volveremos, no obstante, sobre la diferencia entre las reglas lingüísticas que importan a los gramáticos y las que importan a los filósofos al final de este trabajo (cf. *infra*, § 60), cuando exponamos el método filosófico-gramatical de Wittgenstein, del que nos hemos servido en nuestra crítica a Husserl.

significado”» (PI, § 560). Este consejo, que puede parecer una frivolidad, tiene la virtud de hacernos mirar en la dirección adecuada, de «trae[r] la pregunta “¿Qué es el significado?” de vuelta a la tierra» (BB, p. 1). Cuando tratamos de aclarar qué es el significado de una expresión, nos obsesionamos con *mirar a la experiencia* que tenemos cuando entendemos algo o cuando decimos algo, pero por mucho que atendamos a la experiencia nunca encontraremos en ella el significado. El significado no es ninguna «parte ingrediente» de la experiencia, ni ningún objeto que aparezca cuando entendemos o decimos algo junto al signo que comprendemos o utilizamos. En cambio, si atendemos a lo que le explicamos a alguien cuando le explicamos el significado de la palabra, encontraremos que lo que le explicamos es *cómo se usa* la palabra en cuestión, esto es, a qué objeto se refiere, cómo se combina con otras palabras, en qué situaciones se utiliza, etc. En definitiva, «estudiar la gramática de la expresión “la explicación del significado” te enseñará algo sobre la gramática de la palabra “significado” y te curará de la tentación de buscar a tu alrededor algún objeto que puedas llamar “el significado”» (BB, p. 1).

Una tercera estrategia que utiliza Wittgenstein es situarnos en diversas situaciones en las que queda patente que el significado de una palabra no puede ser algo que *hagamos con la mente*. Así, por ejemplo, nos propone: «Intenta lo siguiente: di “Hace frío aquí”, pero queriendo decir con ello “Hace calor aquí”. ¿Puedes? — ¿Y qué es lo que haces cuando haces esto? ¿Y hay solo una manera de hacerlo?» (PI, § 510). Cuando intentamos hacer lo que nos propone aquí Wittgenstein, nuestra primera inclinación quizá sea la de decir «Hace frío aquí» imaginándonos al mismo tiempo que hace calor. Puede que nos concentremos en una determinada situación calurosa y que pensemos manteniendo esa situación en mente «Hace frío aquí». O quizá tratemos de imaginar que sentimos calor al decir «Hace frío aquí». Hagamos lo que hagamos nada de esto cambiará el significado de «Hace frío aquí». ¿Quiere esto decir que no podemos decir que hace calor usando la expresión «Hace frío aquí»? En absoluto. De hecho, es tan fácil como decir «Por “frío” entenderé “calor” y viceversa» y a continuación decir «Hace frío aquí». Esto es, basta con *fijar una nueva regla de uso* de la palabra «frío» para querer decir otra cosa con ella. Y para fijar una regla no tenemos que imaginar nada ni concentrarnos en nada, sino que basta con proponer una nueva regla. Esto se puede hacer de muchas maneras, pero la más sencilla es simplemente *formulando* la nueva regla.

Quizá se objete que, aunque es necesario formular la regla que se sigue para que otros entiendan lo que estamos diciendo, nosotros mismos podemos decir una cosa u otra con una expresión sin necesidad de fijar ninguna regla, basta con tener la *intención* correspondiente. ¿Acaso no es precisamente esto lo extraordinario de la intención, de los procesos mentales, que no es necesario que haya una *regla* establecida, esto es, una *costumbre* o una *técnica*? A esta pregunta podríamos responder, como hace Wittgenstein (PI, § 205), con otras dos preguntas: ¿no se define el uso que *queremos darle* a la expresión por unas *reglas*?, ¿y cómo están estas reglas presentes en la mente de quien tiene la intención de usar la expresión de esa manera?

En primer lugar, el sentido que queremos darle a la expresión «Hace frío aquí» es *que hace calor aquí*, esto es, el sentido que queremos darle es el que tiene normalmente la expresión «Hace calor aquí». Por tanto, *querer darle ese sentido es querer usar la expresión*

de esa manera. Ciertamente, no tenemos que establecer ninguna regla para *querer decir* esto o lo otro, pero *lo que* queremos decir está determinado por una cierta regla, esto es, por un cierto modo de uso de una expresión. El modo en que queremos usar una expresión puede ser el habitual, o uno nuevo, pero en cualquier caso será un modo de uso que está determinado por unas reglas, pues usemos como usemos la expresión, para querer decir algo con ella, es necesario que sea correcto usarla en unas circunstancias y no en otras, que se pueda combinar con ciertas expresiones y no con otras, etc. Por tanto, tener la *intención* de decir que hace calor con la expresión «Hace frío aquí» es tener la intención de usar la expresión conforme a esa regla. Es la *regla* lo que le da el sentido que queremos darle a la expresión y no la *intención*.

Antes de continuar, debemos advertir contra la posible hipostasiación de las reglas gramaticales. Las reglas gramaticales no son «entidades ideales» —o «irreales»— a las que accedemos mediante una suerte de intuición, entidades que, además, nos compelerían con mayor fuerza aún que las leyes causales (cf. RFM, I, § 121). Pero, entonces, ¿qué son? Como señalan Baker y Hacker (2009, p. 47), la misma formulación de la pregunta «¿Qué es una regla?» nos desorienta, pues nos hace esperar una respuesta del tipo «Una regla es una cosa de tal o cual tipo». Pero las reglas no son *cosas* o *entidades* de ningún tipo. Mejor que preguntar qué es una regla sería preguntar qué quiere decir que tal o cual práctica está normada o reglada, esto es, qué quiere decir que es una práctica que se conforma a reglas. Para ello es útil examinar cuál es la diferencia entre una práctica normada, como las prácticas lingüísticas o los juegos y una práctica no normada, como, en principio, la práctica de andar o de estirarse al levantarse de la cama. Obviamente la respuesta más clara es que en un caso existen reglas, mientras que en otro, no, pero esto nos devuelve al punto de partida. ¿Qué quiere decir que en un caso hay reglas y en el otro, no? Quizá el modo más sencillo de responder sea decir que en un caso alguien puede decirnos que no hacemos las cosas como *deben* hacerse, mientras que en el otro caso esto no tiene sentido, pues no hay un modo *correcto* y otros modos *incorrectos*. Hart (1994) expresa esto mismo, en el contexto de su análisis del concepto de «derecho», cuando señala que en su análisis las reglas son tratadas como «una forma de práctica social que engloba tanto la conducta regularmente seguida por la mayoría de los miembros de un grupo como una distintiva actitud normativa hacia tales patrones de conducta» (p. 255). Las reglas, por tanto, son la formulación de los límites normativos que informan una determinada práctica, esto es, aquello que nos dice qué es correcto y qué incorrecto en el marco de una determinada práctica.

Estos límites determinados por las reglas o normas son límites esencialmente *convencionales* —rasgo que Hart (1994, p. 255) subraya expresamente como respuesta a una crítica de Dworkin—, esto es, rasgos que se establecen por el acuerdo expreso o tácito de una comunidad, y no límites *naturales*, ni mucho menos, *supernaturales* o *metafísicos*. Si una regla *prohíbe* una determinada acción, esta acción deja de ser *posible dentro de la práctica normativa*, pero esto no quiere decir que la acción no puede ser físicamente realizada. Así, por ejemplo, la afirmación «Hay cuadrados redondos» está prohibida por las reglas gramaticales que regulan el uso de las expresiones involucradas en dicha afirmación y esto quiere decir que *no se puede afirmar* tal cosa —lo cual se puede

expresar también diciendo que *no puede haber tal cosa como un cuadrado redondo*—, pero esto, obviamente, no quiere decir que de hecho no se pueda pronunciar o escribir dicha afirmación.

Tenemos, pues, que las reglas gramaticales no son ninguna entidad ideal que determine metafísicamente lo que podemos o no decir, sino los límites convencionalmente establecidos al uso de las palabras en nuestras prácticas lingüísticas. Son, pues, estos límites convencionales al uso de las palabras —y no unos supuestos actos mentales (o de conciencia) que enlazarían las palabras con las cosas, ya sea de manera directa, ya sea a través de unos sentidos irreales objetivos— los que determinan, por ejemplo, cómo se refieren las aseveraciones a las cosas. Ahora bien, esto no quiere decir que sean las reglas gramaticales las que determinan si una determinada aseveración es adecuada o inadecuada a las cosas, esto es, verdadera o falsa: lo que determinan las reglas gramaticales es *en qué consiste* dicha adecuación o inadecuación. La *efectiva* adecuación o inadecuación no está, obviamente, determinada por las reglas gramaticales, sino por el *efectivo cumplimiento* de los requisitos que establecen las reglas gramaticales, esto es, por el efectivo ser o no ser el caso de lo que se dice que es o que no es el caso. Podemos expresar esto mismo diciendo que la adecuación entre las palabras y las cosas está determinada por las reglas gramaticales *en su sentido*, no en su *efectiva realidad*. Las reglas gramaticales determinan el sentido de la verdad, o, dicho de otra manera, el sentido del «ser verdad». *En este sentido*, podemos decir que las reglas gramaticales son «la fuente del sentido del ser verdadero», mientras que son las cosas mismas las que determinan si una aseveración es efectivamente verdadera o no. Volveremos en el próximo capítulo (cf. *infra*, §§ 58–59) sobre la cuestión de en qué sentido las reglas gramaticales son, en general, la «fuente del sentido del ser», esto es, aquello que determina *en qué consiste ser esto o lo otro, ser tal o cual, ser o no el caso*, etc. Por ahora solo indicaremos que, tal y como se puede inferir de lo hasta ahora dicho, el modo en que las reglas gramaticales determinan el sentido del ser es enteramente distinto del modo como la conciencia trascendental supuestamente constituye el sentido del mundo, pues, para empezar, las reglas gramaticales no son una instancia «trascendente» o «trascendental» al mundo, sino, como hemos señalado, la normatividad de origen convencional que informa nuestras prácticas lingüísticas.

Pero, dejando por el momento a un lado esta discusión de gran calado y antes de seguir profundizando en la naturaleza de la verdad, volvamos ahora a la segunda de las preguntas que planteaba Wittgenstein en relación con la idea de que es la intención del hablante la que determina el sentido de sus palabras. Ya hemos visto que, aunque es cierto que lo que un hablante *quiere decir* depende, tautológicamente, de su intención, el *sentido* de lo que quiere decir está determinado por las reglas gramaticales: son estas reglas, comunes o inventadas, las que establecen el sentido la *jugada* que se realiza en un determinado *juego de lenguaje*. La pregunta ahora es: ¿cómo están presente las reglas de uso de una expresión en la mente de quien tiene la intención de decir esto o aquello al proferir tal expresión? Y, también: ¿cómo están las reglas que regulan el significado de una expresión en la mente de quien entiende dicha expresión?

La tendencia natural es pensar que la regla está en nuestra mente a través de una *formulación* o una *expresión* de la regla. Así, la regla de uso según la cual la expresión «Hace frío aquí» significa que hace calor aquí estaría en la mente de quien utiliza dicha regla justamente mediante las palabras «mentales» o el pensamiento «Hace calor aquí»: *pensamos* que hace calor aquí cuando decimos «Hace frío aquí» y por eso *queremos decir* que hace calor. Pero ya hemos visto que, normalmente, a las palabras que decimos no las acompañan ningunas palabras «mentales», ni mucho menos unos supuestos «significados mentales» —con independencia de que estos se piensen como contenidos «inmanentes» o «trascendentes» a la conciencia—. No tenemos que *pensar* nada para *querer decir* que hace calor aquí con la expresión «Hace frío aquí»; no hace falta que aparezca en nuestra mente la formulación de la regla. Lo único que hace falta es que de hecho *usemos* la expresión con ese *sentido*, esto es, que realmente realicemos *esa jugada* y no otra. Esto se pone de *manifiesto*, entre otras cosas, en el modo como tomamos en cuenta lo que hemos dicho en nuestras acciones futuras, tanto lingüísticas como no lingüísticas: en las conclusiones que extraigamos de lo que hemos dicho, en las recomendaciones que demos, en las acciones que emprendamos, etc. Es decir, «la intención está inserta en la situación, en las costumbres humanas y en las instituciones» (PI, § 337).

Igualmente, para la comprensión de la expresión en *ese sentido* no hace falta que nada ocurra en la mente de quien oye la expresión, no es necesario que *piense* «Dice que hace calor, aunque usa la expresión “Hace frío”», o que *piense* simplemente «Hace calor aquí», lo único necesario es que *tome* la expresión en el sentido correspondiente, y esto quiere decir que *responda* a ella, o, más exactamente, que *pueda responder* a ella de manera adecuada. Esto es, lo único necesario es usar una determinada expresión o tomar dicha expresión como una determinada *jugada* en el juego de lenguaje, como una determinada *acción significativa* dentro del contexto de una *práctica lingüística* que se domina. Por esto dice Wittgenstein (PI, §§ 179–180) que es incorrecto llamar «descripción de un estado mental» a expresiones como «¡Ahora entiendo lo que quiere decir!» y que sería más adecuado denominar a estas palabras una «señal» y juzgar si se usaron correctamente atendiendo a lo que *hace a continuación* quien las ha pronunciado, y no atendiendo a lo que puede haber ocurrido en su «mente» mientras las usa.

Con esto Wittgenstein no quiere negar la existencia de actos mentales (cf. PI, § 308). Por supuesto que hay actos mentales, e incluso puede haber actos mentales que acompañen a la intención de decir tal o cual cosa con tal o cual expresión, o a la comprensión de dicha expresión. Puede ocurrir que pensemos «hace calor» justo antes de decir «Hace frío aquí», *queriendo decir que hace calor*; o que quien nos oiga, sabiendo que hemos adoptado la convención de llamar «frío» al calor y viceversa, piense «Ah, ahora tengo que entender que hace calor y no que hace frío». Wittgenstein no niega nada de esto, lo que niega es que estos actos mentales, *o cualesquiera otros*, sean ellos mismos la *intención significativa* o la *comprensión*, pues ni la intención ni la comprensión pertenecen a la categoría lógica de los «actos», sino, más bien, a categorías *afines a la de las «potencias»*. Comprender algo con una expresión no es *un acto que realicemos* en sentido estricto, sino que es la *capacidad de responder adecuadamente a una acción lingüística*. Por otro lado, *querer decir algo con una expresión* —en oposición a emitir sonidos *sin*

significado — es usar la expresión de acuerdo con ciertas reglas gramaticales. Lo que diferencia la mera emisión de sonidos de la auténtica *acción lingüística* es lo mismo que diferencia el mero desplazamiento de una pieza por un tablero de una *jugada de ajedrez*¹⁸⁴: el hecho de que la acción se realice en el contexto de una determinada *práctica, técnica o costumbre*. La comprensión y la intención significativa están, pues, esencialmente conectadas con la capacidad de participar en prácticas lingüísticas, esto es, en *juegos de lenguaje*: comprender una expresión es saber qué jugada dentro del juego de lenguaje se realiza y usar una expresión con una determinada intención es realizar una determinada jugada en el juego de lenguaje.

Los actos mentales, las «representaciones», pueden contar como *manifestaciones de la comprensión* o como *acciones lingüísticas «internas»*, que, como tales, *incorporan una intención*, pero no pueden ser ellos mismos la comprensión o la intención, y no porque «no existan», sino porque es *lógicamente imposible* que un *acto*, mental o no, o una *representación*, cumpla la función que solo puede cumplir algo que pertenece a una categoría lógica —o, si se prefiere, ontológica— distinta, esto es, habilidad o algo afín a una habilidad. Los actos mentales pueden *manifestar* la comprensión y *realizar* o *incorporar* una intención significativa exactamente igual que las acciones lingüísticas «no mentales», esto es, las acciones lingüísticas *expresadas* en palabras o en imágenes reales.

Tanto unas como otras son manifestación de la misma capacidad general: la capacidad de participar en prácticas lingüísticas, esto es, la capacidad de poseer y dominar un *λόγος*. Si, con la tradición aristotélica¹⁸⁵, denominamos a esta capacidad de *razonar* —y, más en general, de *hablar*— como «mente» o «intelecto», esto es, como «*νοῦς*», podemos decir que tanto los denominados «actos mentales» como las acciones lingüísticas y la utilización de imágenes como *representación* de las cosas —que, como vimos en el primer capítulo (cf. *supra*, § 24), no hay que confundir con la presentación de algo en, o a través de, una imagen— son actualizaciones o actos de la mente. Esto quiere decir que tan extraordinarios —o tan ordinarios, según se mire— son los llamados «actos mentales» como las acciones lingüísticas o el uso representativo de las imágenes, pues, en el fondo, los llamados «actos mentales» no son más que variantes de las acciones

¹⁸⁴ Comparar los signos con *juegos reglados*, como el ajedrez, no es una estrategia filosófica exclusiva de Wittgenstein, sino que, como se desprende de lo que dice Husserl en las *Investigaciones lógicas* (Hua XIX, p. 74), se trataba de una *comparación popular* (*beliebte Vergleichung*) a finales del siglo XIX y principios del XX. Husserl utiliza esta comparación para mostrar que lo que da su «significado fijo» tanto a los signos del álgebra como a las piezas del ajedrez son las *reglas del juego* en las que se enmarcan. Sin embargo, Husserl considera que solo es el «significado de juego» de los signos del álgebra lo que viene determinado por las reglas que definen la práctica, mientras que el significado de los números a los que los signos del álgebra sustituyen y, en general, el significado de las expresiones significativas viene determinado por «actos de dar significado». Es cierto que el significado de los números y, sobre todos, de las palabras está determinado por reglas mucho más complejas, abiertas y cambiantes que el significado de las jugadas del ajedrez, pero no por ello dejan de ser las reglas que conforman ciertas prácticas normativas.

¹⁸⁵ Sobre los rasgos generales de la concepción aristotélica de la mente o el intelecto como el conjunto de capacidades intelectuales y volitivas superiores —capacidades que, en último término, descansan sobre la más básica capacidad de hablar un lenguaje, de tener acceso al *λόγος*—, cf. Kenny (1993, pp. 41–57). Tanto Kenny (1989) como Hacker (2007) han propuesto una vuelta a la concepción aristotélica de la mente, combinando la misma con los análisis de Wittgenstein.

lingüísticas y representativas, y, como tales, no nos proporcionan habilidades intelectuales especiales, más allá de la importante posibilidad de ocultar a otras personas lo que pensamos e imaginamos¹⁸⁶.

§ 44. La naturaleza de la verdad: la *adaequatio intellectus et rei*

Ahora que tenemos más clara la naturaleza de las acciones lingüísticas, podemos abordar el examen más detenido de esa particular acción lingüística que es la *aseveración* y de la particular forma de adecuación con las cosas que la define y que llamamos «verdad».

Ya hemos adelantado (cf. *supra*, § 42) que las aseveraciones son un tipo de acción lingüística, un determinado *juego de lenguaje*, cuya finalidad inmediata o intrínseca es decir cómo son o están las cosas. Como ya señalamos, esto no quiere decir que lo único que persigamos al realizar una aseveración sea decir qué es el caso, sino que, busquemos lo que busquemos con la aseveración, al aseverar algo necesariamente decimos qué es el caso. Podemos expresar esto también diciendo que el resultado necesario de toda acción aseverativa es, tautológicamente, una aseveración, esto es, una *representación simbólica de un estado de cosas como siendo el caso*. En efecto, cuando aseveramos algo, decimos cómo son —o cómo están— las cosas y, por tanto, el resultado de la aseveración es una representación de cómo son o están las cosas, o, más concretamente, una representación de un determinado estado de cosas. Así, si aseveramos «Esa rosa es roja», el resultado de dicha acción aseverativa es la *representación* de cómo es esa rosa *en una serie de sonidos o grafías*. Podemos denominar a esta representación de un estado de cosas mediante un conjunto de sonidos o grafías «*proposición*».

La proposición, por tanto, es el resultado inmediato o intrínseco de la acción de aseverar o aseveración. Aquí es importante advertir que la proposición no es una entidad misteriosa distinta del conjunto de sonidos o grafías que proferimos, escribimos o imaginamos al realizar una aseveración. La proposición no es un «sentido objetivo», una entidad ideal o irreal, que medie entre la expresión que conforman la aseveración y el estado de cosas aseverado, pues no hay ninguna entidad semejante. Pero tampoco es el sentido o el significado de la aseveración entendido correctamente, esto es, tampoco es el conjunto de reglas de uso que hacen que esos sonidos o grafías *representen como siendo el caso* un determinado estado de cosas. La proposición es el conjunto de sonidos o grafías

¹⁸⁶ Para ver esto con claridad podemos seguir el consejo de Wittgenstein (PI, § 336) e imaginar una tribu que solo pueda pensar «en voz alta» y que —podemos añadir nosotros— solo pueda imaginar dibujando imágenes, esto es, podemos imaginar un grupo de personas que no tienen la capacidad de pensar para uno mismo o de traer imágenes a la mente. Estas personas podrían participar en (prácticamente) todos los juegos de lenguaje que conforman nuestro lenguaje: podrían entender perfectamente lo que les decimos, podrían cambiar el uso de ciertas expresiones proponiendo inversiones de las reglas habituales, podrían decir algo con doble sentido, podrían ser irónicos y querer decir exactamente lo contrario de lo que afirman sus palabras, etc. También podrían imaginar cómo sería su casa ideal, podrían imaginarse estando en una playa paradisíaca, podrían imaginar cuál sería el aspecto de una raza alienígena, etc. Su imposibilidad de realizar «actos mentales» —en el sentido de actos realizados «en la mente»— solo les impediría ocultar sus pensamientos como lo hacemos nosotros. Pero no por ello perderían sus capacidades *intelectuales*, no dejarían de ser seres con *mente* o *intelecto*.

en cuanto que representación de un estado de cosas como siendo el caso, esto es, el conjunto de sonidos o grafías que proferimos, escribimos o imaginamos en cuanto que constituyen una jugada en el juego de lenguaje de la aseveración. Gracias al sentido que le dan las reglas que conforman el juego de lenguaje de la aseveración, un determinado conjunto de sonidos o grafías se convierte en una representación de un estado de cosas. La proposición, por tanto, no es una entidad distinta de la expresión formada por sonidos o grafías, sino que es esta misma expresión considerada como una acción lingüística, como una jugada en un juego de lenguaje. En concreto, la proposición no es, como sostiene Husserl (Hua III, p. 305), el supuesto correlato noemático del acto completo de dar sentido (incluyendo el sentido y la tesis), ni ese supuesto acto de dar sentido, sino que es la acción lingüística que realizo cuando profiero, escribo o imagino una serie de sonidos o grafías en el contexto de un juego de lenguaje que domino. Asimismo, lo que refiere la proposición a un estado de cosas no es un supuesto acto mental, sino el conjunto de reglas gramaticales que rigen el uso de las palabras. Por lo mismo, el correlato de esta referencia es directamente el estado de cosas, no un objeto intermedio de dudosa naturaleza.

Veamos ahora en qué sentido podemos decir que la proposición es una cierta representación de un estado de cosas. En primer lugar, es evidente que no se trata de una representación pictórica, pues es el aspecto de la proposición es completamente disimilar al del estado de cosas representado —exceptuando, claro está, en las proposiciones en las que hablamos de palabras, pues en ellas *mencionamos* una palabra *usando* la misma palabra («“Rosa” es una palabra de cuatro letras»)—. En segundo lugar, aunque quizá no es tan evidente, también podemos diferenciar el modo como representa la proposición del modo como representan los esquemas, pues la estructura de una proposición no refleja la estructura *real* o *material* del estado de cosas. Así, por ejemplo, decimos que los objetos que hay sobre la mesa están dispuestos formando un pentágono, sin que por ello nuestra proposición tenga una estructura pentagonal. No obstante, hay otros casos en los que esto no parece tan claro.

Por ejemplo, la afirmación «Esa rosa es roja» sí parece compartir estructura con el estado de cosas que representa o asevera: así como la aseveración está compuesta por un sujeto y un predicado, el estado de cosas representado o aseverado está compuesta por una cosa o sustancia, la rosa, y una propiedad, su rojez. La cosa, decimos, es *sujeto* de una propiedad o determinación, la rojez, que es precisamente lo que atribuimos en el *predicado* «ser rojo». ¿No debemos concluir, por tanto, que los estados de cosas comparten estructura con las aseveraciones? ¿Y no podemos concluir de aquí, como hace el autor del *Tractatus* (2.151), que si una aseveración o proposición representa a un estado de cosas es precisamente *porque* comparte la estructura, la «forma pictórica», con él?

Aquí se oculta una confusión. No se trata de que los estados de cosas *compartan* estructura con las aseveraciones o proposiciones que representan simbólicamente dichos estados de cosas, sino que la estructura *lógica* de las proposiciones es la estructura *lógica* de los estados de cosas. Si podemos decir que el estado de cosas que aseveramos con la proposición «Esa rosa es roja» tiene la *misma* estructura que dicha proposición, es porque nos referimos a la estructura *lógica* del estado de cosas, que es *idéntica* con la estructura

lógica de la proposición que lo representa. La estructura de nuestro lenguaje no *refleja* la estructura de las cosas, sino que la estructura de nuestro lenguaje *es* la estructura *lógica* de las cosas. Cuando, por ejemplo, distinguimos entre una cosa y su propiedad, no estamos distinguiendo entre dos elementos de la estructura *real* o *material* de algo, sino que estamos distinguiendo entre aquello de lo que predicamos las propiedades y las propiedades que predicamos de algo. Se trata, por tanto, de una distinción *lógica* o *categorial*, esto es, una distinción en la estructura de nuestro *decir*.

Husserl acertó al señalar que la «*síntesis categorial*» no es una síntesis *real* o *material* (cf. *supra*, § 10); sin embargo, erró al entenderla como una suerte de «acto mental o de conciencia» que constituiría un nuevo tipo de objetividad. Lo que Husserl denomina síntesis categorial es en realidad la acción *lingüística* de *decir cómo son* cosas. Las síntesis categoriales son en realidad síntesis gramaticales o lingüísticas. Asimismo, las categorías lógicas no son objetividades superiores constituidas a partir de las objetividades «sensibles», sino que son entidades exclusivamente *lógicas* o *lingüísticas*. Nos detendremos sobre esto en el último capítulo (cf. *infra*, §§ 58–59). Por ahora basta con advertir que, con independencia de cómo entendamos la relación entre la estructura lógica de las proposiciones y los estados de cosas, la *representación* de un determinado estado de cosas por una proposición no puede tener lugar *en virtud de* ninguna isomorfía, pues, incluso aceptando una supuesta isomorfía entre ambos, habría que *tomar* lo isomórfico por *representación* de lo isomórfico, esto es, tendríamos que *usar* las proposiciones que supuestamente comparten forma con los estados de cosas como *representación* de dichos estados de cosas. En último término, lo que hace a algo *representación* de algo —y esto también es cierto de la *representación pictórica*, en contraposición con la mera *presentación por semejanza*— es el modo como lo usamos en nuestras prácticas lingüísticas o, más en general, en nuestras prácticas simbólicas. Es, si se quiere, la «conciencia de representación» —de la que la «conciencia de imagen» es una subclase— la que hace que unas cosas *representen* a otras.

Pero esta «conciencia de representación» no es, claro está, ningún «acto mental», sino el modo como usamos y tomamos algo en el contexto de unas prácticas complejas. Tomar la proposición «Esa rosa es roja» por una representación de un determinado estado de cosas no es el producto de un acto mental, sino el producto de haber aprendido un lenguaje, esto es, de haber dominado una técnica compleja de interacción con los demás en la que ciertos sonidos y grafías pueden usarse para realizar ciertas acciones comunicativas. Lo que conecta, por tanto, una determinada proposición con el estado de cosas representado en ella no es un parecido aspectual ni estructural entre ambas, sino las *reglas convencionales* que conforman las prácticas lingüísticas en las que determinados sonidos y grafías cuentan como *acciones lingüísticas* concretas. Lo que hace, por tanto, que la proposición «Esa rosa es roja» represente como siendo el caso que la rosa es roja son las reglas que determinan el sentido de nuestras palabras.

Decimos que las proposiciones representan a las cosas como siendo el caso porque otras acciones lingüísticas también representan estados de cosas, pero no *como siendo el caso*, esto es, otras acciones también se *refieren* a estados de cosas, pero no los *afirman* o *aseveran*. Podemos, por ejemplo, decir que la expresión de un deseo o una pregunta total

—esto es, una pregunta que solo puede responderse con «Sí» o «No»— también representa un estado de cosas en la medida en que expresan el deseo de que se cumpla dicho estado de cosas o en que preguntan si dicho estado de cosas es o no el caso. Pero solo la aseveración representa un estado de cosas *como siendo el caso*. Esto se puede formular también diciendo que solo la aseveración «pone como existente» el «contenido proposicional» o el «sentido» que se refiere a un determinado estado de cosas, mientras que otras acciones lingüísticas, aunque tienen el mismo «contenido proposicional», es decir, se refieren al mismo estado de cosas, no lo «ponen como existente», sino que, por ejemplo, preguntan por su existencia o realidad, o expresan el deseo de que dicho estado de cosas sea el caso. Hay que tener, sin embargo, cuidado con este modo de hablar, pues puede llevarnos fácilmente a suponer que la aseveración consta de dos actos lingüísticos, uno de «mera representación» y otro de «afirmación o aseveración». Esta es la posición que defendieron tanto Frege como Brentano y que criticaron Wittgenstein (cf. PI, § 22)¹⁸⁷ y Husserl (cf. Hua XIX, pp. 443–447), respectivamente. Husserl, sin embargo, continuó entendiendo que la aseveración consistía en el «acto mental» de *poner como existente o real* un determinado *sentido*, aunque considerara que el *sentido* —o la *materia*— es parte del acto global aseverativo y no un acto independiente.

En realidad, la aseveración es una sola acción lingüística cuyo «sentido» es *representar como existente un determinado estado de cosas*, esto es, *decir que tal o cual es el caso*. «Representar o poner como existente» no es un acto mental de posición, sino parte de una acción lingüística, esto es, no es algo que *haga* la «mente» o la «conciencia», sino una *jugada* en un determinado juego de lenguaje. Ciertamente, podemos diferenciar entre el «momento aseverativo» (o «inquisitivo», «imperativo», «desiderativo», etc.) de la proposición, esto es, entre el «modo» o —utilizando una popular expresión de Austin (1955)— la «fuerza ilocutiva» de la proposición, y el «contenido proposicional» de la misma. Dicho de otra manera, podemos distinguir entre el «representar como siendo el caso» y el «contenido de la representación». Pero esta diferencia, que ciertamente podemos describir de distintas maneras, es una diferencia que podemos hacer en el ámbito del *sentido*, esto es, del *modo de uso*, de la proposición, y no una distinción entre el sentido de la proposición y un supuesto acto mental o —en palabras de Russel (1940)— una supuesta actitud proposicional, que se relacionaría de un modo misterioso con la proposición entendida como una misteriosa entidad ideal o irreal. Cuando distinguimos, por tanto, entre *aseverar*, *desear* o *preguntar* sobre un determinado estado de cosas, al que nos referimos por medio de un «contenido proposicional», distinguimos entre tipos de jugadas —o entre juegos de lenguaje— y no entre actos mentales, o entre caracteres téticos de actos mentales.

Lo propio del juego de lenguaje de la aseveración, decíamos, es representar simbólicamente un determinado estado de cosas como siendo el caso, o, dicho más llanamente, decir qué es el caso. El resultado inmediato de esta aseveración es la proposición o representación simbólica de la realidad que, como tal, puede o no adecuarse a la realidad que representa. Al igual que en el caso las acciones no lingüísticas

¹⁸⁷ Sobre la crítica de Wittgenstein a Frege, cf. Hacker (2005a, pp. 70–76, y 2005b, pp. 78–84).

que manifiestan conocimiento, la adecuación tiene lugar entre la finalidad de la acción dirigida a las cosas y la realidad. Sin embargo, en este caso, la finalidad de la acción dirigida a las cosas no es obtener algo de ellas, sino simplemente decir cómo estas son. En consecuencia, la adecuación no es una adecuación «práctica» a las cosas, sino una adecuación puramente «teórica», que denominamos «verdad». La verdad, por tanto, como ya vio con claridad Aristóteles (*Metafísica*, 1011b), es decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, mientras que la falsedad es decir de lo que es que no es y de lo que no es que es.

En cierto sentido, podemos decir que la verdad es el *cumplimiento* de la acción aseverativa. El fin intrínseco de la acción aseverativa es decir cómo son las cosas, y este fin se realiza adecuadamente, esto es, se *cumple*, cuando se dice cómo son *realmente* las cosas. Ahora bien, este cumplimiento no es ninguna «plenificación intuitiva» de una mención vacía. Podemos, si queremos, denominar «mención vacía» al modo de representación propio del lenguaje, esto es, a la representación simbólica. Con todo, lo que cumple dicha «mención vacía» no es ningún «contenido intuitivo», ninguna supuesta *sensación*, ni tampoco ninguna apariencia ni ninguna percepción. Lo que cumple una aseveración es única y exclusivamente *cómo son las cosas en realidad*. Es cierto que la manera primaria de conocer cómo son las cosas es a través de la percepción y que la apariencia es una parte esencial de la misma —en el sentido que especificaremos en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 48)—, sin embargo, no es el conocimiento de las cosas lo que cumple la aseveración, sino lo que las cosas son, lo que es el caso, tengamos o no conocimiento de ello. Solo en el caso de que la aseveración sea sobre la apariencia que algo presenta a la percepción —como sucede, por ejemplo, en el juicio «Esa rosa es roja»—, será la apariencia o «contenido intuitivo», o, más exactamente, lo que es el caso respecto de la apariencia o «contenido intuitivo», lo que cumpla la aseveración.

No hay que confundir la *verdad* de una proposición con el hecho de que la proposición esté o no *justificada*, o, como también se suele decir, *verificada*. Cuando percibimos un estado de cosas que había sido previamente aseverado, pero cuya verdad o falsedad desconocíamos antes de percibirlo, podemos decir que al percibirlo *verificamos* la aseveración. Pero verificar una aseveración —pese a lo que sugiere la etimología de «verificar»— no es hacerla verdadera. La verdad no es la adecuación entre la aseveración y la percepción, ni siquiera entre la aseveración y lo percibido —pues podría haber un error de percepción—, sino entre la aseveración y lo que realmente es el caso. Es cierto que si percibimos algo y no hay error, percibimos lo que es realmente el caso, y, en la medida en que lo que es el caso y lo percibido coinciden, podemos decir que lo que cumple la aseveración es lo percibido. Pero lo percibido solo cumple la aseveración *en cuanto que es lo que realmente es el caso*, no en cuanto que algo percibido. Es cierto que, como señala Husserl (cf. Hua XVII, p. 132), «verdad» hace referencia al «juicio correcto», pero un juicio correcto no es juicio confirmado o verificado (*bewährt*), sino un juicio que se corresponde con lo que es el caso, con la *realidad*.

Husserl (Hua XVII, p. 133) sostiene que, en un *segundo* sentido —en un sentido «no crítico»—, «verdad» quiere decir «ser real», pero solo porque *deriva* la realidad de la *verificación intuitiva*: real es, para Husserl, como sabemos (cf. *supra*, § 15), lo que ha sido

o puede ser completamente verificado en la intuición, esto es, lo que es o puede ser dado de manera originaria en la intuición. Pero esto es invertir el orden de las cosas. Algo no es real *porque* pueda darse originariamente en la intuición, sino que *mediante lo dado originariamente en la intuición* podemos llegar a conocer *lo que es real*. De hecho, para que podamos conocer algo o tener una creencia errónea de ese algo es *lógicamente necesario* que haya algo que conocer. Nuestras acciones y nuestras aseveraciones no «constituyen» el objeto al que se adecuan o no, sino que se adecuan o no a un objeto cuya realidad no depende, ni en su efectividad ni en sentido, de nuestras acciones y nuestras aseveraciones¹⁸⁸. Si queremos situar en el sujeto cognoscente la fuente del ser o del sentido del ser, habrá que situarlo en un lugar distinto de la «aprehensión», esto es, de la *intencionalidad* de la «conciencia», del estar dirigida nuestra aprehensión a este o aquel objeto. Este «estar dirigido a» es una característica de nuestras acciones, extralingüísticas y lingüísticas, que, en ningún caso, constituyen su objeto o el sentido del ser del objeto, sino que se adecuan o no a dicho objeto *independiente* en su ser de dichas acciones.

Es cierto que podemos hablar de un *objeto intencional* de nuestras acciones, que, en cierto sentido, está «constituido» o «determinado» por nuestras acciones, en la medida en que es el correlato necesario de las mismas (cf. *supra*, § 36). Pero, como ya hemos visto (§ 41), este objeto intencional no es un objeto que aparezca a la conciencia junto al objeto real. Decir que es el «correlato» de nuestras acciones no es más que decir que es el objeto que especifica su sentido, aquello a lo que se ajusta —o ajustaría en el caso de ser el caso— nuestra acción. No es, pues, una representación mental del objeto real, ni tampoco es aquello que, al «llenarse» con contenido intuitivo, dé lugar al objeto real.

Todo esto que ya hemos visto sobre la acción no lingüística se aplica *mutatis mutandis* a la acción lingüística aseverativa. La aseveración, como el resto de nuestras acciones intencionales, también «apunta» a un objeto, en este caso, a un estado de cosas, que representa como siendo el caso. Este estado de cosas es el objeto intencional de la aseveración, esto es, aquello que especifica su sentido. Podemos, por ejemplo, decir cuál es el sentido de nuestra aseveración mostrando cuál es el estado de cosas al que se refiere. Ahora bien, así como el sentido no es un objeto ideal o irreal interpuesto entre el sujeto aseverador y el estado de cosas aseverado, el objeto intencional tampoco es un objeto o un estado de cosas interpuesto entre el sujeto aseverador y el estado de cosas que efectivamente es el caso. Si la aseveración es verdadera, el estado de cosas intencional *coincide* —esto es, *es idéntico*— con el estado de cosas real que percibimos —en el caso de ser un juicio de percepción—; si la aseveración es falsa, el estado de cosas intencional no coincide con lo que percibimos y, por tanto, no *aparece* de ninguna manera. El estado de cosas intencional no es, por tanto, una representación que pueda coincidir o no con el estado de cosas real, sino que, en el caso de que la aseveración sea verdadera —esto es,

¹⁸⁸ En el último capítulo (cf. *infra*, § 59) veremos que el sentido del ser de los objetos —y, más en general, el sentido del ser— depende de las reglas que determinan nuestros conceptos y, *en esa medida*, dependen de nuestras prácticas lingüísticas y, por tanto, *en un sentido muy particular*, podemos decir que dependen de nuestras acciones. Pero de ningún modo tiene sentido decir que lo que es o deja de ser el caso depende de lo que decimos que es el caso, esto es, de las aseveraciones concretas que realizamos, ya sean estas aseveraciones «físicas» o meramente «mentales».

en el caso de que la *representación* en que esta consiste sea *adecuada*—, es el estado de cosas real; mientras que en el caso de que la aseveración sea *falsa* —esto es, en el caso de que la *representación* en que consiste no sea *adecuada*—, *no es* un estado de cosas real en absoluto, ni tampoco «ideal» o «irreal» —«irreal» en el sentido en que Husserl utiliza esta expresión (cf. *supra*, p. 85, n. 62)—.

Así pues, lo que se adecua o no a la realidad no es una «representación mental» asociada a la aseveración, ya se entienda esta como el *sentido* de la aseveración, ya se entienda como el *objeto intencional* al que remite el sentido. Es la aseveración, la *acción significativa* —la *jugada* del juego de lenguaje— en que consiste la *proposición*, la que representa *simbólicamente* —esto es, por medio de una serie de sonidos o grafías que tienen un determinado sentido o significado en un juego de lenguaje— un estado de cosas como siendo el caso. Por tanto, es la *aseveración*, y no el estado de cosas aseverado —el *objeto intencional*—, la que *concuerta* o se *adecua* a lo que es el caso; el estado de cosas aseverado *es* o *no es* el caso. Ciertamente, cuando la aseveración no es efectivamente pronunciada o escrita, sino *imaginada*, esto es, *dicha en la mente para uno mismo*, podemos hablar de una «representación mental». Pero esta representación mental es simplemente una variante de la representación «física» o «extramental», no el sentido de esta última. Asimismo, en la medida en que la aseveración, en cuanto acción lingüística, es una manifestación de la capacidad general de dominar un lenguaje, esto es, de la *mente* o el *intelecto*, podemos decir que la verdad consiste, *en un sentido muy particular*, en una *adaequatio intellectus et rei*.

Es importante notar, no obstante, que lo que se adecua o se deja de adecuar no es la *capacidad lingüística general* en que consiste el intelecto, ni tampoco el *concreto conocimiento teórico* o *lingüístico* de algo en el que se actualiza dicha capacidad general, sino la *aseveración* que manifiesta esa habilidad, o «cuasihabilidad», en que consiste conocer teóricamente algo. La verdad, por tanto, no es en sentido estricto una característica del conocimiento o de las creencias, sino de las aseveraciones en las que se manifiesta dicho conocimiento o creencia. Esto es, no es mi *poder decir que tal o cual es el caso* lo que es verdadero o falso, sino mi *decir* que tal o cual es el caso. Ciertamente, hablamos de creencias verdaderas y falsas, y definimos el conocimiento como una creencia verdadera justificada. No hay ningún problema con este modo de hablar. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no es propiamente la creencia lo que puede ser verdadero o falso, sino aquello que estamos dispuestos a decir cuando tenemos tal o cual creencia. Al atribuir directamente a la creencia la verdad o la falsedad estamos tentados de considerar la creencia como una «representación mental» de las cosas. Pero, recordemos, una representación mental de las cosas solo puede ser, en todo caso, una *manifestación* de la creencia, no la creencia misma, manifestación que, ella sí, puede ser verdadera o falsa.

§ 45. La naturaleza de la intencionalidad: crítica del representacionalismo y del idealismo

Recapitemos los resultados obtenidos en nuestro análisis de la relación entre la aprehensión y su objeto intencional, esto es, de la naturaleza de adecuación que se da entre las acciones que manifiestan el reconocimiento o la identificación errónea y el objeto al que dichas acciones se dirigen, sea este el objeto realmente percibido o no. Esto nos permitirá mostrar dónde residen los errores fundamentales del representacionalismo, tanto de lo que podemos llamar el «representacionalismo realista» como del «representacionalismo idealista», así como el absurdo o contradicción lógica que entraña la idea de que la conciencia constituye, en algún sentido, a sus objetos.

Resumamos, en primer lugar, qué conclusiones hemos obtenido respecto de la naturaleza del objeto intencional. Hemos definido el objeto intencional, siguiendo parcialmente a Husserl, como aquello por lo que tomamos lo que percibimos, es decir, como aquello que creemos que es lo percibido, o, más en general, como aquello que creemos que es algo, ya sea algo que percibimos, algo que recordamos, algo referido en un discurso, etc. El objeto intencional, por tanto, aunque puede coincidir con el objeto realmente existente que tenemos delante —o que recordamos, o al que se alguien se refiere, etc.—, es primariamente aquello que especifica nuestro modo de aprehensión o creencia, esto es, aquello a lo que se adecuan —o se adecuarían si el objeto existiera— las acciones, extralingüísticas o lingüísticas, que manifiestan dicha aprehensión. El objeto *intencional*, por tanto, es aquello a lo que *tendemos* con nuestra *acción*, coincida esto o no con el objeto realmente existente y que es realmente de tal o cual manera.

En la medida en que el reconocimiento se puede manifestar en acciones mentales o intelectuales —esto es, en acciones que solo son posibles gracias a la capacidad intelectual, es decir, a nuestra capacidad lingüística—, podemos decir que el objeto intencional es aquello a lo que tiende nuestra mente o intelecto. Pero con esto no debe entenderse sino que el objeto intencional es el estado de cosas que puedo representar simbólicamente como siendo el caso, o, en general, el objeto al que *puedo referirme lingüísticamente*. El objeto intencional no es, pues, ningún objeto de «consistencia mental» o «ideal» a través del cual se tome conocimiento de las cosas del mundo. En todo caso, lo que puede ser, en algún sentido, de «consistencia mental», es la acción lingüística, en la medida en que no es expresada, sino solo imaginada, o, como también podemos decir, «realizada en la mente». El objeto intencional es simplemente el objeto al que se dirige o apunta mi acción, sea esta mental o no. Por tanto, cuando hablamos de tener un determinado objeto «en mente», no queremos decir que haya un supuesto objeto de naturaleza mental, una suerte de imagen o signo mental, a través del cual se manifieste una cosa externa a la mente, sino que hablamos simplemente de tener un determinado objeto como fin inmediato de mis acciones, extralingüísticas o lingüísticas.

Esto no quiere decir, en primer lugar, que no podamos tener de hecho imágenes mentales o representaciones simbólicas mentales de, por ejemplo, el objeto percibido que reconozco. Pero, en este caso, la imagen o símbolo mental no serían el objeto intencional de mi creencia, sino la representación como siendo el caso de un determinado estado de cosas, que, como tal, es una manifestación de mi creencia. El objeto intencional, por tanto,

no sería la representación mental, sino lo que la representación mental representa. Debemos recordar que la imagen o la representación simbólica mental correspondiente solo será *una* de las posibles manifestaciones de mi conocimiento o creencia y no el conocimiento mismo. Recordemos también que la imagen o el símbolo mental solo contará como manifestación de conocimiento si se sabe qué hacer con ellas o cómo tomarlas, esto es, si se domina la práctica simbólica o pictórico-simbólica en la que la imagen o el símbolo mental adquieren su sentido.

En segundo lugar, nuestra negación de que en el conocimiento se den una suerte de intermediarios mentales —o ideales o irreales— entre la acción del sujeto cognoscente y el objeto conocido no quiere decir que algunos de los objetos efectivamente conocidos no puedan ser, en cierto sentido, auténticos «objetos mentales», entendiendo por tales, objetos cuya existencia o ser depende, por una razón u otra, de «nuestra mente». Es cierto que en el reconocimiento o, en general, el conocimiento de los objetos percibidos no encontramos ningún objeto mental. No obstante, hay otros casos de conocimiento en los que encontramos necesariamente objetos mentales, porque los objetos conocidos son *en realidad* objetos mentales. Así sucede, por ejemplo, cuando reconocemos un objeto alucinado como tal. En este caso, podemos hablar de conocimiento en la medida en que tomamos lo que se nos aparece de manera adecuada a su naturaleza, por ejemplo, cuando decimos «Eso que creo ver es en realidad una alucinación». En este caso, podemos decir que los objetos alucinados son objetos mentales en tanto en cuanto su existencia, esto es, su presencia en nuestro campo visual, se debe a una disfunción de nuestro sistema perceptivo.

También podemos denominar «objetos mentales», «objetos inteligibles» u «objetos de razón» —aunque en este caso nos alejamos más de los usos normales— a aquellos objetos que son propios de la mente, el intelecto o la razón, esto es, a los objetos lingüísticos. Profundizaremos en la naturaleza de los objetos «mentales», esto es, lingüísticos, y su relación con los objetos «reales» en el próximo capítulo (cf. *infra*, §§ 58–59), cuando examinemos la naturaleza de las esencias y los conceptos. Por ahora basta con advertir que también sobre estos objetos mentales o lingüísticos podemos tener creencias erróneas o verdaderas, y, en consecuencia, que también pueden coincidir o no con el objeto intencional de nuestras creencias.

En cualquier caso, el representacionalismo cae preso de una confusión categorial al cifrar la intencionalidad de la *conciencia*, esto es, la dirección a un objeto propia del conocimiento o la creencia errónea, en una representación mental, pues confunde la capacidad en que consiste el conocimiento con una de sus manifestaciones que, por el hecho de ser mental, se considera dotada de especiales facultades. Pero por excelso que sea el poder que atribuyamos a los actos lingüísticos —sean estos expresados en acciones «externas» o sean puramente «mentales»—, este poder no puede hacer lo que es lógicamente absurdo: convertir un acto o una supuesta estructura mental en algo afín a una potencia.

Aquí debemos notar que este absurdo es compartido tanto por lo que podemos llamar «representacionalismo realista» como por su contrapartida, el «representacionalismo idealista». El *representacionalismo realista* sería aquel que considera

que lo que conocemos a través de imágenes o signos mentales son las cosas del mundo tal y como se conciben habitualmente. En cambio, el *representacionalismo idealista* disuelve las cosas en sistemas de sensaciones y considera que lo que conocemos mediante las representaciones mentales no son las cosas entendidas a la manera habitual, como cosas en sí, sino sistemas de sensaciones. Aquí las representaciones mentales no cumplirían el papel de representantes de cosas externas, sino el de representantes de sistemas de sensaciones —«trascendentificadas» o no—, que por su naturaleza no pueden darse «de un golpe» en la conciencia. Las representaciones mentales serían, por tanto, retenciones de partes pasadas y anticipaciones de partes futuras de sistemas de sensaciones, que serían progresivamente confirmadas o canceladas en función del orden efectivo de sucesión de sensaciones en la conciencia. Este, como hemos defendido en la primera parte (cf. *supra*, §§ 7–10), es, en el fondo, el sistema que defiende Husserl.

Pero ni lo que conocemos es propiamente un sistema de sensaciones, sino cosas que presentan una determinada apariencia a la percepción, ni el conocimiento de las cosas es una representación, pictórica o simbólica, de las cosas —ni, podemos añadir también, la adecuación de nuestras representaciones, «físicas» o «mentales», es una «intuitivación» de un sentido «vacío»—. Conocer las cosas es *poder* adecuar mis acciones a las cosas y también *poder* representar las cosas en imágenes o en palabras. La representación de las cosas —sea a través de sonidos, grafías o imágenes «producidas en la realidad», sea a través de sonidos, grafías o imágenes «producidas en la mente»— es una manifestación del conocimiento de las cosas, supuesta la capacidad de *usar* y *comprender* símbolos o imágenes, pero no es, en ningún caso, el conocimiento mismo. Lo que puede parecer una inocente confusión categorial, la confusión de la manifestación de una potencia por la potencia misma, es uno de los motivos por el que llegamos a los callejones sin salida del representacionalismo.

Cuando el conocimiento se identifica con la representación de las cosas, surge la cuestión de cómo podemos saber que la representación se corresponde con las cosas, y esta, como vimos en el capítulo anterior (cf. *supra*, § 29), lleva rápidamente al idealismo. Pero si nos damos cuenta de que representar la realidad es solo una manera de *manifestar* el conocimiento y no el conocimiento mismo, entonces la cuestión desaparece, o al menos pierde su carácter paradójico. Podemos preguntarnos cómo alguien ha llegado a saber tal o cual cosa, esto es, cómo ha llegado a tomar en cuenta en sus acciones, extralingüísticas y lingüísticas, tal o cual cosa, pero las posibles respuestas a estas preguntas son relativamente sencillas: «porque lo vio», «porque alguien se lo dijo», «porque lo dedujo de tal o cual información que ya poseía», etc. Y si nos preguntamos cómo sabemos si una determinada representación, pictórica o simbólica, concuerda con las cosas, la respuesta es igualmente sencilla: *comprobando cómo son realmente las cosas*. Quien se representa las cosas de tal o cual manera, esto es, quien *piensa* o *imagina* que las cosas son de tal o cual manera, puede comprobar fácilmente si su representación concuerda con la realidad: no tiene más que ir a ver cómo son de hecho las cosas.

Esto nos lleva a otra consecuencia importante de nuestro análisis de la aprehensión o el conocimiento, a saber, que el conocimiento o la aprehensión, en cuanto posibilidad de adecuar las acciones a las cosas *presupone la existencia de tales cosas*. Es absurdo, por

tanto, pensar que la aprehensión «constituye» los objetos: la aprehensión no implica, en ningún sentido, una creación de los objetos, sino que es la posible adecuación de las acciones a los objetos. Incluso si quisiéramos sostener algún tipo de idealismo absoluto, esto es, de creación del mundo conocido por el sujeto cognoscente, este acto o proceso de creación del mundo tendría que pensarse como algo distinto del conocimiento del mundo, pues el conocimiento —y la creencia errónea— suponen lógicamente un mundo existente. El único idealismo lógicamente coherente sería aquel en el que el sujeto, en cuanto sujeto cognoscente, se adapta correcta o incorrectamente a las cosas creadas por él mismo, en cuanto sujeto creador, en un acto o proceso totalmente distinto de la aprehensión.

Quizá se piense que esto solo afecta al idealismo más radical, al idealismo que pretende que la existencia de las cosas efectivamente existentes tiene su origen en la conciencia, pero no a lo que podemos llamar «idealismo del sentido», esto es, al idealismo que hace depender de la conciencia, no ya la existencia efectiva de las cosas, sino el sentido de ser de las cosas que son. Pero, con independencia de que, como veremos en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 59), la única fuente del sentido del ser son las reglas gramaticales que regulan nuestros conceptos y no la intencionalidad de la aprehensión, lo visto hasta ahora sobre la naturaleza de la aprehensión y del conocimiento basta para mostrar lo absurdo de la pretensión del «idealismo del sentido». Esto es, basta con reflexionar brevemente sobre aquellas acciones que, en lugar de estar dirigidas a las cosas existentes de manera adecuada o no a su naturaleza, están dirigidas al modo del ser de las cosas y al sentido de dicho modo de ser para ver lo absurdo de la pretensión idealista. Estas acciones se caracterizan por adecuarse —o no—, no a la naturaleza de las cosas, sino, por así decirlo, a la naturaleza de la naturaleza de las cosas, esto es, al sentido del ser de las cosas. Son acciones que, claro está, solo pueden ser lingüísticas. Un ejemplo de esto lo encontramos en las aseveraciones en las que, además de decir qué tipo de cosa es algo que vemos, reflexionamos sobre la diferencia que hay entre el tipo o género de esa cosa y otros tipos o géneros de cosas. Piénsese, por ejemplo, en las reflexiones de Aristóteles en torno a las diferencias que hay entre el modo o sentido de ser de las cosas propiamente dichas, es decir, las sustancias (como los maniqués, las personas o los perros), el modo de ser de las propiedades «identificativas», es decir, las especies o géneros (como ser maniquí, ser persona o ser perro) y el modo de ser de las propiedades «no identificativas» (como tener figura humana, ser rojo o poseer un lenguaje). Con independencia de cómo entendamos estas diferencias en los modos de ser y de que consideremos que Aristóteles acertó o no al describirlas, las aseveraciones que componen estas reflexiones serán verdaderas o falsas si concuerdan o no con lo que efectivamente es el caso respecto de los distintos modos o sentidos de ser. No tiene sentido, por tanto, atribuir a la conciencia el origen del sentido del ser, pues la conciencia es la posibilidad de ajustar el discurso a lo que es efectivamente el caso respecto de los modos de ser. Así pues, si queremos situar el origen o la fuente del sentido del ser en el sujeto cognoscente, tendremos que hacerlo en un lugar distinto de la aprehensión.

En definitiva, el absurdo del idealismo reside en que quiere convertir a la *aprehensión* del mundo, o del ser del mundo, esto es, la *conciencia* del mundo, en *creadora* de los

objetos, o de los modos del ser de los objetos. Pero la conciencia del mundo es la capacidad de interactuar de manera adecuada con este y de representar adecuadamente cómo es el mundo. Es decir, la conciencia del mundo es *esencialmente un poder adecuarse a lo que es el caso*, lo cual presupone lógicamente que hay algo que es el caso, cuyo ser efectivo es independiente de la conciencia del mismo. También la «falsa conciencia» del mundo, esto es, la creencia de que es el caso algo que no lo es, presupone lógicamente un mundo cuyo ser y sentido es independiente de ella, pues justamente lo que caracteriza a la creencia errónea es que no se adecua a lo que es el caso, sino a algo que no es el caso, y que tampoco es una misteriosa entidad mental o «intencional». Aunque podemos decir que, en los casos de creencia errónea, el objeto intencional no coincide, parcial o totalmente, con el objeto real, el objeto intencional no es una entidad de naturaleza mental, sino lo que especifica el sentido, la dirección o la *intención* de la creencia, o, más exactamente, de las acciones en las que se manifiesta la creencia. El objeto intencional, por tanto, no es, en ningún sentido, algo que se «constituya» en la conciencia, un «producto» o «rendimiento» de la conciencia, sino simplemente lo que especifica aquello de lo que se cree tener conciencia. Por lo mismo, el objeto intencional no es algo que *aparezca* en la conciencia, sino lo que *le parece ser* a un ser con conciencia *aquello que realmente le aparece*.

En conclusión, el representacionalismo y el idealismo caen en sendas confusiones categoriales: el primero confunde una manifestación del conocimiento con el conocimiento mismo, mientras que el segundo invierte la relación lógica entre conocimiento y realidad al considerar el objeto de conocimiento como un cierto «producto» de la conciencia. Pero ni los actos mentales, que, eventualmente, pueden ser manifestaciones del conocimiento, son el conocimiento mismo, ni aquello a lo que se adecuan o se dejan de adecuar nuestras creencias es un «producto» de las mismas. El conocimiento es la *capacidad* o *habilidad* de adecuar nuestras acciones a lo que efectivamente es el caso, mientras que las creencias erróneas son la *disposición* a realizar acciones que no se adecuan a lo que es el caso, sino a algo distinto. Podemos especificar el sentido de nuestras creencias erróneas diciendo cuál es el objeto al que se adecuarían, esto es, cuál es su *objeto intencional*, pero este no es una entidad que aparezca de alguna manera junto al *objeto real*, ni mucho menos la «estructura de sentido» que, al «llenarse de contenido intuitivo», constituye el objeto real.

La intencionalidad de la conciencia, por tanto, no es esencialmente *representacional*, ni esencialmente *constituyente*, sino esencialmente «*adecuacional*». Tener conciencia de algo es, en este sentido, *poder adecuar nuestras acciones intencionales a lo que es el caso*, esto es, tener lo que es el caso como *objeto de nuestra intención*. No es este, sin embargo, el único sentido en el que podemos entender la «conciencia», pues también decimos, por ejemplo, que sentir dolor o estar aburrido son un tipo de conciencia, aunque en ellas no hay una dirección a un objeto. Como veremos en el próximo capítulo, este sentido de «conciencia» está conectado con un sentido más amplio de «intencionalidad»: el sentido que caracteriza a la *acción intencional* como intencional. Antes, no obstante, de profundizar en la naturaleza de la conciencia, entendida en este sentido más amplio, cerraremos nuestra discusión sobre la naturaleza de la percepción y trataremos de

resolver las principales perplejidades filosóficas que dieron lugar a la teoría causal de la percepción.

Como ya sabemos, la percepción, según esta concepción, sería el «producto mental» resultante de aprehender las sensaciones que surgen en el alma o la conciencia como consecuencia de la interacción del mundo exterior con nuestro sistema perceptivo. Ya vimos en el capítulo anterior que las supuestas sensaciones no son, en el fondo, más que el producto de una confusión categorial: la cosificación de la apariencia. Asimismo, en este capítulo hemos visto que la concepción de la aprehensión como un cierto acto de representación o constitución del objeto percibido, o, en general, del objeto conocido, es también el resultado de una confusión categorial: en este caso se toma la habilidad o «cuasihabilidad» de adecuar las acciones a los objetos por un particular tipo de acción o proceso mental. No obstante, para terminar de despejar la sombra de la teoría causal de la percepción es necesario, en primer lugar, mostrar en qué consiste exactamente la *percepción*—o, como también podemos decir, la *aparición* o *manifestación directa*— de la cosa que aparece con tal o cual *apariencia* y que es *aprehendida* como esto o lo otro.

Hemos visto que tomar la cosa como esto o lo otro, o como siendo así o asá, en cuanto tipo de conocimiento, es algo afín a una habilidad. Ahora bien, la simple percepción de la cosa, «*anterior*» a toda aprehensión, ¿no es también un tipo de conocimiento? ¿No es, de hecho, el tipo más básico de conocimiento? Pero en el caso de la mera percepción no parece que debamos hablar de una habilidad, sino más bien de una cierta *afección* del sujeto cognoscente *por la cosa conocida*. ¿No nos devuelve esto a la teoría causal de la percepción y a la idea de que percibir es tener una cierta aprehensión sensible que debe ser interpretada? En lo que sigue trataremos de mostrar que también la simple percepción es algo afín a una habilidad, aunque también es, en cierto sentido, un tipo de «*afección*», pero no una *afección causal*, sino una *afección intencional*. Es precisamente la confusión del plano causal con el plano intencional la que genera las perplejidades filosóficas ligadas a la percepción y la que da lugar a la teoría causal de la percepción.

Como veremos, también en esta confusión de planos reside una de las fuentes de la idea de la conciencia como una cierta «entidad», o como un cierto «lugar de aparición», o como un «sujeto trascendental» que constituye el sentido del mundo. Solo podemos entender que la conciencia es cualquiera de estas cosas si consideramos que la conciencia es *algo* que *puede interactuar en cierta manera* con el mundo, ya sea siendo *afectada* por él y produciendo, a partir de dicha *afección*, una *representación* del mundo, ya sea *constituyendo* el mundo mismo en su sentido. Pero la conciencia, como trataremos de poner de manifiesto, no es ningún *algo* que pueda interaccionar con el mundo, o representarlo, o constituirlo, sino que es el conjunto de capacidades y disposiciones que diferencia a una particular clase de seres, los *animales*, del resto; el conjunto de capacidades y disposiciones que, precisamente, hace que estos seres sean *seres animados* o, en una terminología más actual, *agentes intencionales*.

CAPÍTULO III: PERCEPCIÓN Y CONCIENCIA

El dogma del «fantasma en la máquina» hace precisamente esto. Mantiene que existen tanto cuerpos como mentes; que ocurren procesos físicos y procesos mentales; que hay causas mecánicas de movimientos corpóreos y causas mentales de movimientos corpóreos. En lo que sigue argumentaré que estas y otras combinaciones análogas son absurdas; pero, debe advertirse, el argumento no mostrará que ninguna de las proposiciones ilegítimamente combinadas sea absurda en sí misma. No estoy, por ejemplo, negando que ocurran procesos mentales. Hacer una división larga es un proceso mental y también lo es contar un chiste. Lo que estoy diciendo es que la expresión «ocurren procesos mentales» no quiere decir el mismo tipo de cosa que «ocurren procesos físicos», y, por tanto, que no tiene sentido combinar, uniendo o desuniendo, ambos tipos de expresiones. (Ryle, 2009a, pp. 11–12)

El prejuicio a favor del paralelismo psicofísico es el fruto de una comprensión primitiva de nuestros conceptos. Pues si uno admite una causalidad entre fenómenos psicológicos que no esté mediada fisiológicamente, se piensa que con ello se está haciendo una concesión a favor de un nebuloso ser mental. (Z, § 611)

Tras el examen de la naturaleza de la apariencia en el primer capítulo y de la aprehensión en el segundo, estamos listos para abordar la pregunta por la naturaleza de la percepción y poder dar así una respuesta definitiva a la teoría causal de la percepción. Dedicaremos la primera sección de este capítulo a aclarar en qué sentido la percepción es la adquisición de conocimiento del entorno por medio de nuestros sentidos a partir del modo como aparecen las cosas a la percepción, esto es, de la apariencia. En concreto veremos que la percepción, la captación sensible de las cosas, al igual que la aprehensión, también es un *tipo de conocimiento* y, en consecuencia, algo afín a una habilidad (§ 46). Veremos también que la percepción está esencialmente conectada con los sentidos y que la naturaleza de esta conexión esencial no es *causal*, sino *instrumental* (§ 47). Por último, examinaremos en qué sentido la apariencia es el *fundamento epistemológico* de la percepción (§ 48).

Terminaremos el análisis de la percepción viendo en qué sentido podemos decir que la percepción en cuanto *adquisición* u *obtención* de conocimiento es una *experiencia consciente*, esto es, un cierto *padecer* conectado esencialmente con el *conocimiento* (§ 49). Esto nos llevará, en la segunda sección de este capítulo, a la pregunta más general por la naturaleza de las *vivencias* y, en último término, de la *conciencia* (§§ 49–50). Veremos entonces que la conciencia no es ninguna sustancia ni ningún sujeto de actos o procesos, sino la capacidad —o, más exactamente, el conjunto de capacidades y disposiciones— que definen a los seres con «alma» o conciencia, esto es, a los *animales* (§ 50). De esta manera pondremos de manifiesto la conexión esencial que hay entre la conciencia y la acción intencional, así como la diferencia fundamental que hay entre las explicaciones *causales* y las explicaciones *intencionales*. Esto nos permitirá deshacer definitivamente las confusiones que rodean a la teoría causal de la percepción en el último párrafo de la segunda sección (§ 51).

En la última sección de este capítulo abordaremos lo que desde Descartes se ha considerado la característica definitoria de la conciencia: la capacidad de percibirse a sí misma de manera indubitable, esto es, la autoconciencia. Veremos primero cuáles son las confusiones históricas que han surgido en torno a la autoconciencia, para ver después cómo las distinciones y aclaraciones que hemos ido haciendo hasta ahora permiten dismantelar el mito de la *percepción interna*, entendida como una intuición «clara y distinta» o «adecuada» de la propia conciencia. Con esto dejaremos el camino despejado para abordar, en el siguiente y último capítulo de esta segunda parte, la crítica del método fenomenológico, cuyos elementos centrales son, recordemos (cf. *supra*, § 20), la *reflexión* y la *intuición de esencias*.

A. LA NATURALEZA DE LA PERCEPCIÓN

§ 46. La percepción como tipo de conocimiento

Lo primero que haremos en este capítulo, pues, será tratar de aclarar la naturaleza de la percepción. Para ello, podemos comenzar recapitulando los resultados obtenidos en nuestros análisis de los capítulos previos sobre los conceptos de «sensación» y «apariencia», por un lado, y sobre los conceptos de «aprehensión» y «conocimiento», por otro. En el primer capítulo, hemos visto que el confuso concepto filosófico de «sensación» esconde una cosificación de la apariencia de lo percibido, que tiene su origen en la teoría de las imágenes, esto es, en la idea de que lo que percibimos en primer término no son las cosas mismas, sino una suerte de representaciones mentales de las cosas. Pero, como pusimos de manifiesto, la apariencia de la cosa no es el objeto primariamente percibido, sino el modo como el objeto percibido aparece, siendo el objeto percibido primaria o directamente la cosa misma.

Por otro lado, en el segundo capítulo, hemos visto que la aprehensión de lo percibido no representa ni constituye el objeto percibido, ni su sentido, sino que es nuestra capacidad de adecuar nuestras acciones a dicho objeto. Esto quiere decir que la aprehensión presupone lógicamente el objeto aprehendido y, en cierto sentido también, su percepción, pues solo podemos adecuar nuestra acción a los objetos de nuestro entorno si «previamente» los percibimos. Esto es, para poder tomar el objeto de una u otra manera, es necesario, en primer lugar, *tener presente* el objeto, pues si no tenemos presente el objeto, no podremos tomarlo por lo que es o por algo distinto. Esta necesaria presencia «previa» del objeto para su aprehensión no es una mera copresencia física, sino una presencia *cognoscitiva*: no basta con que el objeto se encuentre *físicamente* presente *junto* al sujeto receptor, sino que el objeto debe, además, estar presente *para el sujeto receptor*. Es decir, no basta con el *estar ahí* del objeto, sino que es necesario que haya un *estar ahí para el sujeto*. Dicho aún de otra manera, el sujeto debe *captar*, es decir, debe *tener conciencia de*, la presencia del objeto. La percepción del objeto que permite la aprehensión es, por tanto, también un tipo de conocimiento, solo que en este caso un conocimiento no del *qué es*, ni del *cómo es*, sino del mero *ser o estar ahí*, esto es, de la mera presencia del objeto. Podemos decir que la *aprehensión* perceptiva del objeto supone la *captación* perceptiva del mismo. Se trata, además, de una captación *sensible*, esto es, de una

captación *obtenida por medio de los sentidos y esencialmente conectada con la apariencia*. Antes de aclarar qué quiere decir que esta captación o conocimiento de la presencia de algo es obtenida por los sentidos y cómo se relaciona exactamente con la apariencia y con la experiencia visual, examinemos primero en qué consiste exactamente el captar mismo. Esto no será muy complicado si tenemos en cuenta los resultados del examen de la naturaleza del conocimiento.

Como ya hemos anticipado, la captación de un objeto es un tipo de conocimiento; de hecho, es el tipo más básico de conocimiento, el conocimiento de la mera presencia de un objeto. Captar un objeto no supone saber *qué es* el objeto, ni siquiera saber *cómo es*, sino meramente saber *que es*, o, más exactamente, saber *que está ahí*. Este saber, como todo saber, no es ningún acto mental, sino algo afín a una habilidad. En este caso, la habilidad no es exactamente la de *adecuar* las acciones a un determinado objeto, sino la más básica de *poder dirigir* las acciones a un objeto, con independencia de que las acciones que dirijo a dicho objeto sean o no adecuadas a su naturaleza. No obstante, aunque en la mera captación no entre en juego todavía la adecuación de las acciones a la naturaleza del objeto, podemos hablar de una cierta adecuación o inadecuación de la captación: una captación será adecuada, no si las acciones que dirijo al objeto se ajustan a su naturaleza, sino si las acciones se dirigen *de hecho* a un objeto real. Una captación inadecuada, por tanto, no es una captación de un objeto que no se adecua a su naturaleza, sino una captación de algo que no está *realmente* presente, o, como también podemos decir, una captación de algo que no es real. A esta captación de algo que no es real es a lo que llamamos normalmente «alucinación». La alucinación es a la simple percepción, por tanto, lo que la creencia errónea es al conocimiento de la naturaleza de un objeto¹⁸⁹.

Ahora se entenderá mejor por qué la aprehensión de un objeto percibido como tal o cual presupone la percepción o captación de dicho objeto: si no puedo *dirigir* mis acciones a dicho objeto, obviamente no podré dirigir las acciones *de manera adecuada*, o inadecuada, a la naturaleza de dicho objeto. La prioridad, por tanto, es *lógica* y no *temporal*. No se trata de que captemos primero las cosas presentes y que, solo después de esta captación, aprehendamos la cosa como esto o lo otro, o como siendo así o asá. Normalmente podemos decir qué o cómo es lo que vemos tan pronto como lo vemos, esto es, tan pronto como podemos decir que está presente, igual que normalmente podemos decir *qué es* lo que vemos tan pronto como podemos decir *cómo es* lo que vemos. Aunque *lógicamente* la aprehensión del tipo de cosa de que se trata depende de la

¹⁸⁹ He aquí uno de los motivos por los que tantos autores desde Aristóteles han insistido en que no puede haber error en la percepción. Reservamos el término «percepción», como hacemos con el término «conocimiento», para aquellos casos en los que las acciones que manifiestan la habilidad correspondiente son, en el sentido explicitado, *adecuadas*, y utilizamos otro término, «alucinación», o, respectivamente, «creencia errónea», cuando las acciones son *inadecuadas*. Por tanto, siempre que hablemos de percepción propiamente dicha, al igual que siempre que hablemos de conocimiento propiamente dicho, no puede, *por definición*, haber error alguno. Lo cual no quiere decir que seamos *infalibles* al percibir o al conocer: *si* percibimos o conocemos, *entonces* percibimos y conocemos *necesariamente* lo que es el caso; pero puede que haya un error en la percepción o en el proceso de obtención de conocimiento y que, en consecuencia, el resultado sea una *ilusión*, una *alucinación* o una *creencia errónea*.

aprehensión de propiedades de la cosa y la aprehensión de las propiedades de la cosa depende de la captación de la cosa, no se trata aquí de *actos sucesivos*, sino de capacidades lógicamente conectadas entre sí en virtud de la conexión lógica de sus objetos intencionales. Si puedo adecuar mi acción a la forma de un objeto, *necesariamente* puedo adaptar mi acción a dicho objeto, al menos en lo que respecta a su forma. Por tanto, conocer la forma de un objeto implica lógicamente conocer el objeto, aunque solo sea en un respecto.

También se entenderá ahora que la distinción tajante que, por motivos expositivos, hemos establecido entre la *percepción* o *captación* de un objeto de nuestro entorno y la *aprehensión* de las propiedades y del tipo de cosa, especie o identidad de dicho objeto, basada *lógicamente* en aquella, es una distinción artificial, aunque útil. En primer lugar, los términos que hemos utilizado para referirnos al conocimiento de la presencia de un objeto, por un lado, y al conocimiento de su naturaleza, por otro, esto es, los términos «captar» y «aprehender», son en realidad términos sinónimos. En segundo lugar, la reacción ante, o la disposición a, interactuar con un objeto solo la llamaremos conocimiento si esta reacción o disposición a actuar puede, aunque sea en principio, *adecuarse* al objeto en cuestión. Si se trata de una reacción o actuación que no puede adaptarse al objeto, no identificaremos la misma como manifestación de conocimiento, sino como otra cosa (como reflejo, como reacción instintiva, etc.). En tercer lugar, no solo hablamos de percepción en relación con la captación de la presencia, sino también de la aprehensión de las distintas propiedades de la cosa e, incluso, de la aprehensión del tipo de cosa del que se trata. Por ejemplo, no solo vemos los objetos de nuestro entorno, sino que vemos sus *colores*, sus *formas*, los *materiales* de los que están hecho, sus *acciones*... Asimismo, vemos *que* lo que tenemos delante es un maniquí y no una persona, vemos *cómo* alguien resuelve un acertijo, vemos *con qué* han roto el cristal, etc.

Todos estos casos son genuinos ejemplos de *percepción*, esto es, de conocimiento sensible, y todo lo que decimos que vemos en ellos son genuinos objetos de percepción. Si, en cierto sentido, podemos hablar de un objeto primario de la percepción —que sería, en todo caso, las *cosas* y no las supuestas sensaciones— frente a otros objetos que serían secundarios —las propiedades (incluyendo aquí la apariencia), las «especies», es decir, los *tipos de cosas*, los hechos, etc.— es por la prioridad *lógica* que tienen las cosas frente a las propiedades de las cosas o a su identidad, individual o específica: las propiedades de las cosas son el «*ser las cosas así o asá*», la identidad individual de una cosa es el «*ser la cosa este o aquel individuo*» y la identidad específica es el «*ser la cosa de este o aquel tipo o especie*». Si no podemos *ver qué es* o *cómo es* algo sin ver «antes» ese *algo* que es tal o cual y que es así o asá es porque no puede *haber* una identidad o una propiedad sin ser la identidad o propiedad *de algo*¹⁹⁰. La estructura de la percepción, como la estructura de todo conocimiento, depende de la estructura del objeto conocido, esto es, de la realidad

¹⁹⁰ El primero que vio con claridad la prioridad lógica de las cosas —o sustancias primeras— frente a su identidad específica —o sustancia segunda— y sus propiedades fue Aristóteles en sus *Categorías* (2a–4b), aunque malentendió la naturaleza de esta prioridad *lógica* u *ontológica* al considerarla una prioridad *metafísica*. Volveremos en el próximo capítulo sobre la naturaleza de las relaciones lógicas u «ontológicas» y sobre la confusión que supone su interpretación «metafísica» (cf. *infra*, §§ 58–59).

conocida: como la realidad se estructura *lógicamente* en las categorías de cosa, propiedad, hecho, etc., la percepción o conocimiento se estructura *lógicamente* como percepción o conocimiento de cosas, percepción o conocimiento de propiedades, percepción o conocimiento de hechos, etc.

Diremos más sobre cómo debemos entender la estructura lógica —o, si se prefiere, ontológica— de la realidad más adelante (cf. *infra*, §§ 58–59). Por ahora centrémonos en terminar de analizar la naturaleza de la percepción. Ya hemos visto que la percepción es, como todo conocimiento, algo afín a una habilidad y que, si la percepción de un objeto es condición de posibilidad de la aprehensión de las propiedades y la identidad de un objeto, es porque la captación de un objeto presente es lógicamente anterior a la aprehensión de las propiedades de dicho objeto, lo cual, a su vez, se debe a la prioridad lógica del objeto o cosa frente a la propiedad o a la identidad. Ahora tenemos que analizar en qué consiste el carácter *sensible* de este conocimiento, esto es, qué tipo de conexión guarda con los sentidos y con la apariencia sensible.

§ 47. La función instrumental de los sentidos en la percepción

Comencemos examinando qué relación guarda el conocimiento en que consiste la percepción con los sentidos, esto es, qué quiere decir que el conocimiento perceptivo es *obtenido por medio de los sentidos*. Para ello no hacen falta exhaustivas investigaciones, pues la conexión entre la percepción y los sentidos es evidente para cualquiera: vemos porque tenemos vista, oímos porque tenemos oído, olemos porque tenemos olfato, saboreamos porque tenemos el gusto, y sentimos táctilmente porque tenemos tacto. Dicho de otra manera, ver es tener conocimiento de algo *por medio de la vista*, oír es tener conocimiento de algo *por medio del oído*, etc. Nótese que lo que conectamos de esta manera es el conocimiento con una facultad perceptiva concreta, pues vista, oído, olfato, gusto y tacto son facultades perceptivas, esto es, facultades que nos permiten conocer sensiblemente los objetos.

Los sentidos son, pues, en primer término, facultades cuyo ejercicio o actualización es el conocimiento concreto de nuestro entorno, es decir, los sentidos son facultades cognoscitivas. Ahora bien, lo que diferencia a estas facultades del resto de facultades cognoscitivas, lo que las convierte en facultades *perceptivas*, es su conexión con un órgano perceptivo: la vista está conectada con los ojos; el oído, entendido como la facultad de oír, con las orejas —o, más precisamente, con el conjunto del oído, entendiendo por tal, no la facultad de oír, sino el órgano formado por el oído externo, oído medio y oído interno—; el gusto, con la lengua; el olfato, con la nariz, y el tacto con la mayor parte de la superficie del cuerpo. Lo que debemos preguntarnos ahora es qué tipo de conexión esencial hay entre los órganos perceptivos y los distintos tipos de percepción.

Quizá nuestro primer impulso sea responder que la conexión esencial entre los órganos de los sentidos y la correspondiente percepción es *causal*, no porque los órganos de los sentidos sean ellos mismos la causa única de la percepción, sino porque son uno de los factores que hemos de tener en cuenta en la explicación causal del proceso físico-fisiológico que hace posible la percepción, es decir, en la explicación de la interacción físico-fisiológica entre los objetos percibidos y el sistema perceptivo del sujeto perceptor.

Esto precisamente es lo que defiende lo que hemos llamado la «teoría causal de la percepción», y, ciertamente, es innegable que hay una conexión causal entre la percepción y lo que sucede en nuestros órganos perceptivos como consecuencia de la interacción directa o indirecta entre estos y los objetos percibidos.

Ahora bien, lo que es muy cuestionable es que sea esta la conexión *esencial* entre la percepción y los sentidos, esto es, la conexión que expresamos cuando *definimos* la percepción como *conocimiento obtenido por medio de los sentidos*. En esta definición, la expresión «por medio de» no hace referencia a una mediación *causal*, sino a una mediación *instrumental* o, mejor, «cuasiinstrumental». Esto se pone de manifiesto en el hecho de que, si sustituimos «por medio de» por «usando» o por «con», la definición sigue teniendo el mismo sentido. En efecto, obtener un determinado conocimiento *por medio de* los ojos quiere decir obtener un determinado *usando* los ojos. Decimos, también, que cuando vemos algo, percibimos lo que percibimos *con* los ojos. De aquí viene el doble pleonismo tan común en castellano: «Lo vi con mis propios ojos». Cuando definimos la visión como conocimiento obtenido por medio de los ojos, por tanto, hacemos referencia a los ojos como *instrumentos* de la visión y no como *causa* de la misma. Nótese que la palabra «órgano» tiene su origen en la palabra griega para instrumento: «ὄργανον».

Aquí debemos advertir que, aunque podemos decir que los órganos perceptivos son, en cierto sentido, instrumentos de la percepción, esto no quiere decir que la percepción sea algo que propiamente *hagamos* utilizando para ello los sentidos. La percepción es un tipo de conocimiento y, como ya hemos visto, el conocimiento no es ningún *hacer*, por lo que no tiene sentido decir que llevamos a cabo ese *hacer* con la ayuda de un instrumento. Los órganos perceptivos no son instrumentos del *conocer* o *saber*, sino más bien del *obtener conocimiento* o del *llegar a conocer*¹⁹¹. Lo que hacemos *con* los órganos es obtener conocimiento del mundo que nos rodea.

Ahora bien, «obtener» tampoco es un verbo de acción en sentido estricto: lo que obtenemos lo podemos obtener como resultado de nuestra acción o de manera totalmente independiente de lo que hacemos. En ocasiones, no hay duda de que la obtención de conocimiento propia de la percepción tiene un origen activo por parte del sujeto perceptor. Piénsese, por ejemplo, en aquellas ocasiones en las que examinamos visualmente un objeto y, en consecuencia, vamos obteniendo conocimiento de sus distintos detalles. En este caso, podemos decir que llegamos a ver los detalles del objeto en cuestión gracias a nuestra acción examinadora. Ahora bien, hay otros casos de percepción en los que difícilmente hablaremos de una obtención *activa* del conocimiento correspondiente. Por ejemplo, cuando oímos una explosión que ha ocurrido no muy lejos de nosotros, la obtención del conocimiento de dicha explosión no es resultado de ninguna acción nuestra. De hecho, normalmente no tenemos que hacer nada para oír lo que oímos, aunque, sin duda, también hay casos de obtención activa de conocimiento auditivo. Pero incluso en los casos de obtención pasiva de conocimiento perceptivo hablamos de obtención de conocimiento *por medio de* los sentidos y lo hacemos, no en un

¹⁹¹ Nótese que, en español, «conocer» y «saber» puede usarse como sinónimo de «llegar a conocer» y «llegar a saber», esto es, de «obtener conocimiento». Así sucede en expresiones como «Lo conocí en una fiesta» o «Llevo mucho tiempo tratando de saber qué hacen cuando se reúnen en ese lugar».

sentido causal, sino instrumental. También cuando oímos un ruido decimos que oímos el ruido *con* las orejas o *con* los oídos.

Estas triviales observaciones sobre cómo nos referimos a nuestros órganos perceptivos cuando hablamos del conocimiento perceptivo, aunque puedan parecer irrelevantes, ponen de relieve que la conexión esencial entre el conocimiento perceptivo y los órganos perceptivos no es causal, sino instrumental. Esto también se pone de manifiesto en la irrelevancia que tienen los sucesos causales que ocurren en los órganos de los sentidos del sujeto perceptor para atribuirle a este percepción. No estamos poniendo en duda que *de hecho* los sucesos causales que ocurren en nuestros órganos sensoriales son necesarios para que percibamos; lo que ponemos en duda es que esa necesidad sea una necesidad *lógica*. Si la necesidad fuera lógica, entonces sería absurdo atribuir percepción a alguien en cuyos órganos sensoriales no tiene lugar ningún suceso causal. Pero esto no es así. Veámoslo con un ejemplo.

Imaginemos que comprobamos que una determinada persona tiene una córnea tal que impide el paso de las ondas electromagnéticas y que, como consecuencia, no tiene lugar ninguna reacción química en su retina, ni, por tanto, ninguna transmisión eléctrica por sus nervios ópticos. Imaginemos, en definitiva, que en los ojos de esta persona no tiene lugar ningún proceso causal conectado con las cosas que esa persona puede ver. No obstante, supongamos que esa persona se conduce normalmente en su entorno y que puede realizar las mismas actividades asociadas con la visión que puede realizar cualquier persona con un sistema perceptivo visual intacto. Esto es, imaginemos que puede seguir con la mirada el movimiento de los objetos que le rodean, que puede describir el aspecto de dichos objetos, que cierra los ojos cuando algún objeto se acerca bruscamente y parece que va a alcanzarlos, que mira a los ojos de la persona con la que habla, que sus ojos expresan sorpresa, miedo o admiración, que cuando cierra los ojos deja de poder hacer todas estas cosas, etc. En este caso, tendremos que decir no solo que la persona ve lo que pasa a su alrededor, sino que lo ve con sus ojos, y esto con independencia de los procesos físico-fisiológicos que ocurran en sus ojos y en el resto de su sistema óptico.

Lo único relevante para determinar que una persona obtiene conocimiento de su entorno por medio de los ojos es la relación que hay entre el conocimiento que obtiene y la orientación y estado (abiertos o cerrados) de los ojos. Solo en el caso de que el conocimiento que tiene del entorno no estuviera conectado con la orientación y estado de los ojos sería inadecuado atribuirle visión en sentido estricto. Por ejemplo, si alguien pudiera describir el aspecto actual no solo de lo que tiene «en su campo de visión», sino también de aquello situado detrás de él, o incluso de objetos muy alejados de él y bloqueados por muchos objetos opacos, no diríamos que sabe cuál es el aspecto *porque lo ve* o que *obtiene el conocimiento por medio de los ojos*, pues en ese caso estaría claro que no está *usando los ojos para obtener conocimiento* y, en consecuencia, no podríamos decir que está *viendo* en sentido propio.

La conexión esencial, por tanto, que hay entre el conocimiento perceptivo y los órganos sensoriales no es de tipo causal, sino instrumental. La percepción, por tanto, no es *esencialmente* un *producto* de un proceso físico-fisiológico, como sostiene la teoría

causal de la percepción, sino la obtención mediante el uso de los sentidos de la capacidad de dirigir nuestras acciones lingüísticas y extralingüísticas de manera adecuada a los objetos de nuestro entorno. Esto no quiere decir que la percepción no esté también conectada con los procesos físico-fisiológicos que tienen lugar en el sistema perceptivo, pero esta es una conexión *empírica*, no *esencial* o *conceptual*¹⁹². Antes de profundizar en la naturaleza de la conexión entre los procesos físico-fisiológicos que permiten la visión y esta última para terminar de disolver las confusiones que envuelven a la teoría causal de la percepción, analicemos el último elemento esencial de la percepción: su conexión con la apariencia.

§ 48. La apariencia como fundamento de la aprehensión

Una vez aclarada la relación esencial que hay entre la percepción y los sentidos, veamos ahora cuál es la relación que hay entre percepción y apariencia. Al igual que ocurría con la relación entre la percepción y los sentidos, también aquí nos encontramos con que, a pesar de que es evidente qué relación guarda la percepción con la apariencia, la naturaleza de esta relación es fácilmente malentendida. En este caso no porque se tome una relación instrumental por una relación causal, sino porque se toma la relación cognoscitiva de fundamentación por una relación de representación, dando lugar así a la teoría de las imágenes.

De la misma manera que es obvio para cualquier que el hecho de que vemos con los ojos, de que oímos con los oídos, de que olemos con la nariz, etc., es también trivial la afirmación de que el conocimiento que obtenemos del mundo con nuestros ojos es un conocimiento que *se basa en* el aspecto que presentan las cosas, esto es, en cómo se ven las cosas; que el conocimiento que obtenemos por el oído se basa en los sonidos, esto es, en cómo suenan las cosas; etc. Por ejemplo, si sabemos con solo mirar que el pájaro que tenemos delante es un mirlo, diremos que sabemos que es un mirlo *por el aspecto* que presenta a la vista; si sabemos con solo oírlo hablar que quien se acerca es tal o cual persona, diremos que lo hemos reconocido por la voz, esto es, *por el modo como suena* su voz; si sabemos con solo olerlo que lo que hay en el bote recién abierto es café, diremos que reconocemos el café *por su olor*; etc. Parece, pues, que el conocimiento visual y, en general, todo conocimiento perceptivo de las cosas se basa en la apariencia de las cosas y en el conocimiento de esa apariencia.

Ahora bien, aunque cualquiera que se detenga a considerar el asunto, llegará a la correcta conclusión de que percibir algo es obtener conocimiento de ese algo *por* la apariencia que presenta a los sentidos, no todo el mundo acertará a la hora de caracterizar la naturaleza de esta relación. De hecho, como pusimos de manifiesto en el primer capítulo (cf. *supra*, § 34), la tendencia «natural» de los filósofos desde el origen de la reflexión filosófica sobre la percepción es pensar que la apariencia nos aporta conocimiento sobre las cosas de un modo análogo a como una representación pictórica —o simbólica— nos aporta conocimiento acerca de lo representado en ella. Como vimos,

¹⁹² Sobre la naturaleza conceptual de las relaciones esenciales, volveremos más adelante (cf. *infra*, §§ 58–59).

la teoría de las imágenes sostiene, expresa o tácitamente, que el conocimiento de las cosas del mundo se basa en el conocimiento de unas «entidades mentales», las sensaciones, que representan las cosas del mundo —o, en el caso idealista, que constituyen las cosas del mundo—. El conocimiento de las cosas del mundo sería, pues, un conocimiento indirecto que solo es posible sobre la base del único conocimiento directo posible: el conocimiento de las sensaciones.

Pero ya hemos mostramos en el primer capítulo que esto es una confusión, pues las apariencias no son ninguna entidad mental que nos proporcione un conocimiento indirecto del mundo, sino el modo como las cosas aparecen. Lo que aparece no es una apariencia que represente a la cosa, sino la cosa presentando una apariencia. Por eso mismo, tener conocimiento de una apariencia, es tener conocimiento de algo que aparece de tal o cual manera. Esto es, el conocimiento directo de la apariencia es necesariamente conocimiento directo de la cosa que aparece¹⁹³. Ahora bien, cuando decimos que el conocimiento de la apariencia es necesariamente conocimiento de la cosa, no queremos decir que la captación de una apariencia implique necesariamente el conocimiento de la entera naturaleza de la cosa. Es más, puede ocurrir que no sepamos *qué es* eso que aparece; puede, incluso que no sepamos nada de *cómo es* eso que aparece, que no sepamos siquiera si lo que aparece es una cosa o son varias, o, como hemos apuntado antes, si es siquiera algo real o una mera alucinación. Lo que necesariamente sé es que hay algo —real o irreal, único o diverso— presente, puesto que captar una *apariciencia* es, *por definición*, captar que *algo aparece así o asá*. Podemos expresar esto utilizando la distinción que introdujimos más arriba entre captación y aprehensión, diciendo que la captación de la apariencia implica lógicamente la captación de la cosa que aparece, pero no la aprehensión de *qué o cómo es* esa cosa. La aprehensión de *qué y cómo es* la cosa es un conocimiento ulterior que podemos o no tener de aquello que aparece.

Pues bien, es justamente este conocimiento ulterior el que se fundamenta en la apariencia que presenta lo que percibimos. Esto es, si bien es absurdo decir que captamos una cosa *por* su apariencia —pues captar la apariencia *es* captar una cosa que aparece así o asá—, no es absurdo en absoluto decir que sabemos que la cosa que hemos captado es de tal o cual manera o que es una cosa de tal o cual tipo *por su apariencia*. Al contrario, si sabemos *con solo mirar* que, por ejemplo, lo que tenemos delante es un maniquí es precisamente *porque reconocemos la apariencia* que presenta aquello que aparece¹⁹⁴.

¹⁹³ Nótese que, aun en el caso de este conocimiento tan básico, como es el conocimiento de la presencia de algo, es posible el error: lo que creemos que aparece podría no ser algo que realmente aparece, esto es, podría ser algo que no es percibido, sino alucinado (cf. *supra*, § 46). Por tanto, ningún conocimiento asociado a la percepción es infalible. Esto, sin embargo, no afecta al análisis conceptual de la relación entre el conocimiento y la apariencia. Por tanto, en lo que sigue, para aligerar la redacción, dejaremos a un lado las referencias a la creencia errónea y hablaremos como si la percepción involucrara siempre conocimiento, en lugar de conocimiento o creencia errónea.

¹⁹⁴ Conviene advertir que no sabemos lo que algo *solo* por la apariencia de algo. El contexto diacrónico y sincrónico en el que aparece eso que presenta tal o cual apariencia influye en el modo como tomamos la apariencia y, por tanto, como tomamos aquello que presenta tal apariencia. No obstante, para simplificar el análisis, dejaremos a un lado los factores contextuales y hablaremos como si fuera únicamente la apariencia la que nos lleva a aprehender lo percibido de tal o cual manera.

La cuestión ahora es aclarar en qué sentido el conocimiento de qué y cómo son las cosas es algo que obtenemos por la apariencia o por el conocimiento de la apariencia. Ciertamente, la apariencia no es un *instrumento* que usemos para conocer las cosas. ¿Es acaso lo que *causa* que conozcamos las cosas? En cierto sentido, sí, pero no en el sentido en el que la colisión de las ondas electromagnéticas en la retina *causa* una serie de reacciones químicas. La apariencia «causa» el conocimiento o, dicho de una manera más natural, *hace que creamos* —verdadera o falsamente— *algo*, en el mismo sentido en el que el modo como alguien habla *hace que creamos* que viene de tal o cual región, o en el sentido en el que el modo como alguien coge una raqueta de tenis *nos hace pensar* que sabe jugar al tenis y el modo como esa persona golpea la pelota *nos hace estar seguros* de que efectivamente sabe jugar al tenis. Esto es, la apariencia es *aquello en lo que me baso* para saber cómo y qué es lo que percibo; es el *fundamento* o *razón* de mi conocimiento de —o, en caso de error, de mi creencia errónea sobre— qué y cómo es lo que veo.

Ahora bien, para que la apariencia de lo que veo pueda funcionar como fundamento de mi conocimiento sobre qué o cómo es eso que veo, es necesario, primero, que tengamos un conocimiento general sobre cómo aparecen las cosas de tal o cual naturaleza. Esto es, para que pueda saber que lo que veo en un momento dado es un maniquí *por la apariencia que presenta*, debo saber, en primer lugar, cuál es, en general, la apariencia que presenta un maniquí a la vista. Si no sé cómo se ve un maniquí, no puedo reconocer un maniquí por la apariencia. De hecho, el reconocimiento visual del maniquí que tengo delante es, como ya indicamos en el capítulo anterior (cf. *supra*, § 39), una *actualización* de lo que podemos denominar una «capacidad general de reconocimiento». Esta capacidad general de reconocimiento no es sino la capacidad de dirigir nuestras acciones de manera adecuada a la naturaleza de lo percibido *en función de* la apariencia que presenta. Por tanto, podemos decir que la *apariencia* que presenta el maniquí en un momento dado es el *elemento actualizador* de mi capacidad general de reconocer maniquíes por la apariencia, es lo que hace que mi capacidad general de reconocer se actualice en un caso concreto de reconocimiento, esto es, es lo que hace que adopte una determinada disposición a actuar y no otra en relación con la cosa percibida. Por eso, quizá sería más adecuado, en lugar de decir que la apariencia *causa* mi reconocimiento concreto, decir que la apariencia da la *ocasión* para la *actualización de* la capacidad general de reconocimiento *en* mi conocimiento concreto.

Podemos comparar el papel actualizador de la apariencia en relación con la aprehensión con el modo como la sal actualiza la capacidad disolvente del agua: *si* se actualiza la potencia disolvente del agua es *porque* hay sal en el agua. No tiene sentido decir que la presencia de la sal en el agua *causa* que el agua la disuelva, pero sí que es la presencia en el agua la que da *ocasión* para que se manifieste la potencia disolvente del agua. De manera análoga, el hecho de que el maniquí aparezca con tal o cual apariencia no *causa* nuestro reconocimiento concreto, sino que ofrece la ocasión para que se actualice la capacidad general de reconocimiento. Nótese, además, que, así como el agua no puede elegir disolver o no la sal presente en ella, tampoco nosotros podemos elegir reconocer o no el maniquí que aparece de tal o cual manera. La actualización de la capacidad general de reconocimiento en el reconocimiento concreto de algo percibido

no es una actualización *voluntaria*. Solo es voluntaria la actualización del reconocimiento concreto en una *acción* que manifieste dicho reconocimiento.

La apariencia es, pues, fundamento del conocimiento perceptivo *concreto* en la medida en que es la apariencia que presenta algo lo que da *ocasión* para la *actualización* de nuestra capacidad *general* de conocer lo que vemos, esto es, para la actualización de nuestra capacidad general de actuar de manera adecuada a la naturaleza de lo que vemos en función de la apariencia que esto presenta al ser percibido. La apariencia no es, como sostenía Husserl, aquello *en*, o *a través de*, lo cual vemos lo que vemos, ni tampoco es el *sustrato* de la aprehensión, sino que es el *fundamento* o *razón* de la aprehensión de lo que vemos *directamente*¹⁹⁵. La cosa aparece *directamente* y no *a través de* su apariencia; sin embargo, el conocimiento de qué y cómo son las cosas que vemos es un conocimiento *basado en la apariencia* que presenta lo que es directamente percibido. Gracias a que estamos familiarizados con el modo como aparecen las distintas cosas de nuestro entorno en la percepción podemos saber qué y cómo es eso que estamos percibiendo y presenta tal o cual apariencia.

Si nos preguntamos ahora por el fundamento, no del reconocimiento *concreto* de lo que vemos, sino de la capacidad *general* de reconocer lo que vemos por la apariencia que presenta, tendremos que señalar la *experiencia pasada* como fundamento. En efecto, la habilidad de reconocer lo que vemos en función del aspecto que presenta se basa en la *asociación* que hemos establecido entre la apariencia de algo y las posibles interacciones adecuadas con ese algo gracias a nuestra experiencia pasada. En cierto sentido, pues, es la «asociación pasiva» la responsable última de todo conocimiento, pero esta asociación no es una «acto de síntesis pasiva» que realice constantemente la conciencia, sino la capacidad de recordar —o retener— qué tipos de interacción han sido adecuados a lo que presenta tal o cual apariencia. Retención y asociación están en la base de nuestras capacidades cognoscitivas, pero no se trata aquí de actos fundamentales de síntesis de la conciencia, sino de capacidades fundamentales de agentes intencionales.

Por tanto, el verdadero fundamento de la capacidad general de reconocimiento es la retención de la relación que se da entre una determinada apariencia y unas determinadas posibilidades de acción, o, más exactamente, la retención de las posibilidades de acción que son adecuadas o exitosas en relación con aquello que aparece presentando tal o cual apariencia. Sin embargo, en la medida en que para retener la relación que se da entre el modo como aparece algo y ciertas posibilidades de acción es necesario que ese algo aparezca previamente y que aparezca presentando tal o cual apariencia, podemos decir que la «presencia de la apariencia» —esto es, la aparición de algo de una u otra manera— es una condición necesaria de todo conocimiento perceptivo en general y, en ese sentido, es aquello a partir de lo cual se obtiene el conocimiento. Ahora bien, tan fundamental

¹⁹⁵ Hablamos aquí de *fundamento* o *razón* en lugar de *causa* porque por «causa» solemos entender la *causa eficiente*, y la apariencia, aunque es la que hace —o nos mueve a— que aprehendamos lo percibido de un modo u otro, no es ciertamente la causa eficiente de la aprehensión. De hecho, es absurdo tratar de buscar la causa eficiente de la aprehensión, en la medida en que la aprehensión es un tipo de potencia y, en consecuencia, no tiene, como tal, causa eficiente, sino, en todo caso, un vehículo material. Solo tiene sentido buscar la causa eficiente del vehículo de una potencia o de las acciones que actualizan la potencia, pero no de la potencia misma.

como la aparición de algo con una apariencia es la posibilidad de interactuar *intencionalmente* con eso que aparece. Sin esta posibilidad de tomar en cuenta lo que aparece en nuestra acción, lingüística o no, no habría ningún conocimiento, pues conocer es, como ya sabemos, *poder tener en cuenta* lo conocido en la acción, lingüística o extralingüística.

En definitiva, todo conocimiento perceptivo tiene como *conditiones sine quibus non*: la *aparición de una cosa con una apariencia* —no la aparición de unas sensaciones o una «impresiones originarias» en la conciencia—, la *posibilidad de interaccionar intencionalmente* con eso que aparece —no la posibilidad de «animar» las supuestas sensaciones— y la *capacidad de retener* las posibilidades de acción que han sido existosas asociadas a dicha apariencia —que no es una síntesis pasiva realizada por la conciencia interna del tiempo, sino la capacidad básica que tienen los agentes intencionales de dirigir su acción en función de los resultados anteriormente obtenidos—.

Si, recapitulando, volvemos ahora a la pregunta sobre la naturaleza de la percepción, podemos decir que «percibir una cosa» quiere decir *captar directamente* una cosa que presenta una determinada apariencia y, eventualmente, *aprehender, en virtud de* la apariencia que presenta, qué y cómo es eso que percibimos. La percepción, por tanto, está, en cierto sentido, *mediada por la apariencia*, aunque desde luego no en el sentido que pretende la teoría de las imágenes. La apariencia no es ninguna imagen en, o a través de, la cual veamos las cosas, sino que es el modo como aparecen las cosas a la percepción y, por tanto, aquello en función de lo cual conocemos —o, en caso de error, aquello en función de lo cual tenemos creencias erróneas sobre— lo que aparece en la percepción. Dicho con otras palabras, no es la *aparición* de la cosa lo que está mediado por la *apariencia*, sino la *aprehensión* de la naturaleza de la cosa, esto es, lo que la cosa *nos parece ser*. No captamos la cosa por medio de la apariencia, ni aprehendemos la apariencia como una cosa, sino que aprehendemos de tal o cual manera la cosa que aparece con tal o cual apariencia en función, precisamente, de dicha apariencia. Y, en último término, esto es posible gracias a que hemos aprendido, en virtud de nuestras capacidades retentivas básicas, a asociar las apariencias que presentan lo percibido con los modos de interacción intencionales que son adecuados a eso percibido.

Por último, podemos señalar que, pese a que hay un sentido en el que podemos llamar a la percepción una «*vivencia*» o una «*experiencia*» que tiene un determinado sujeto cognoscente, esto no quiere decir, en ningún caso, que la percepción sea un contenido de una suerte de entidad misteriosa: la conciencia. Si la percepción es «conciencia» es por su relación con el conocimiento y, más en general, con la *acción intencional*. Por un lado, en cuanto *conocimiento*, la percepción es un *tener conciencia de algo*; por otro lado, en cuanto *vivencia* o *experiencia*, la percepción es una *afección intencional*, esto es, una afección que es relevante para la explicación intencional de las acciones voluntarias. En la próxima sección examinaremos en qué sentido la percepción, en cuanto experiencia perceptiva, es una afección cognoscitiva o «consciente», entendido en un sentido muy particular, y veremos que estas forman un subgrupo del grupo más amplio de lo que denominaremos «afecciones intencionales». Veremos, asimismo, cómo la idea de la conciencia como conjunto de vivencias o actos mentales que están separados del mundo

físico por un abismo de ser es en realidad una manera confusa de abordar la fundamental diferencia *gramatical* que hay entre las explicaciones causales que dan cuenta del movimiento de los objetos inanimados y las explicaciones intencionales que dan cuenta del comportamiento de los agentes intencionales.

B. LA NATURALEZA DE LA CONCIENCIA

§ 49. La experiencia perceptiva como *afección intencional* y la naturaleza de las *vivencias*

Empecemos aclarando en qué sentido la percepción es una *vivencia* o *experiencia*. Aquí debemos distinguir entre el sentido ordinario o amplio y el sentido filosófico o restringido de «experiencia» o «vivencia». En el sentido ordinario, por «experiencia» o «vivencia» se suele entender un episodio de nuestra vida: la experiencia de salir por primera vez al extranjero, las vivencias de la niñez, etc. En el sentido filosófico, una experiencia o vivencia es un cierto «contenido de conciencia»: una percepción, imaginación, recuerdo, una sensación física o anímica, un estado de ánimo... Ambos sentidos comparten la idea de que una experiencia es algo que un sujeto experimenta, esto es, algo que padece o le pasa. La experiencia, pues, es una cierta *afección* o *pasión* (πάθος).

Veamos, en primer lugar, en qué sentido podemos decir que la percepción es un cierto tipo de experiencia, esto es, algo que *vivimos* o *experimentamos*. Percibir algo es adquirir u obtener conocimiento a partir de los sentidos y de la apariencia. Como señalamos antes, aunque digamos correctamente que obtenemos conocimiento *usando* los sentidos, no es necesario *hacer* nada para adquirir conocimiento. Estar despierto y con los oídos despejados es condición suficiente para obtener conocimiento auditivo. De hecho, aunque la obtención de conocimiento sea resultado de algo que realmente hagamos, como abrir los ojos y dirigir la mirada en una determinada dirección, la adquisición de conocimiento, la visión que ganamos, es algo que simplemente *suede*; es, en este sentido, *algo que nos pasa*, una cierta *afección* o *pasión*.

No se trata, sin embargo, de una *afección* cualquiera. No tiene, por ejemplo, nada que ver con otra *afección*, con otra cosa que nos pasa, que, aunque relacionada con la experiencia visual, es de un tipo completamente distinto a esta: la excitación de los conos y bastones de nuestras retinas como consecuencia de la interacción con las ondas electromagnéticas que emiten los objetos luminosos y reflejan el resto de objetos. La diferencia parece clara: mientras que de la *afección* retiniana no somos conscientes, de la *afección* visual sí lo somos. La experiencia visual, como el resto de experiencias o vivencias, se diferencia, pues, del resto de *afecciones* por su carácter *consciente*. Como señala Aristóteles (*Acerca del sentido y lo sensible*, 437a), no es posible no darse cuenta (λανθάνειν) de que se está percibiendo.

Aquí, sin embargo, hay que ser cuidadosos. En cierto sentido, la *afección* retiniana es perfectamente consciente, pues sabemos —somos conscientes de— que tiene lugar. Podemos, por ejemplo, detectarla y medirla utilizando los instrumentos adecuados. Por otro lado, los animales tienen experiencias visuales y, sin embargo, parece problemático

decir que los animales son conscientes de sus experiencias. Por ejemplo, no está claro si tiene sentido decir de un perro, no solo que sabe qué es lo que está viendo, por ejemplo, su pelota favorita, sino también que *sabe que está viendo*. Volveremos sobre el problema de la autoconciencia animal más adelante (cf. *infra*, § 54). En este momento lo importante es advertir que, aun si negamos que los animales puedan saber que tienen experiencias perceptivas, esto no quiere decir que, en cierto sentido, los animales no *experimenten* o *vivan* experiencias perceptivas. La percepción, en cuanto adquisición de conocimiento perceptivo, es algo que *le pasa* a un agente, es, por tanto, algo que el agente *padece* o *experimenta*. Podemos, por tanto, decir que los animales, por tanto, experimentan percepciones, si con ello simplemente queremos decir que los animales tienen esas afecciones o experiencias que denominamos «percepciones». Ahora bien, *experimentar* también se utiliza para designar, no lo que *le pasa* a un agente, sino la experiencia *de algo* que un agente puede tener, esto es, al conocimiento perceptivo que un agente puede tener de algo. En este sentido, los animales *experimentan* el mundo que les rodea, pero no experimentan las experiencias que tienen, esto es, las experiencias que experimentan en el sentido de *padecer*.

Teniendo esto en cuenta, podemos decir que las experiencias perceptivas son afecciones o pasiones «conscientes» en cuanto que son afecciones que consisten en la adquisición de un tipo de *conciencia*, esto es, de *conocimiento*. En efecto, percibir algo es obtener conocimiento o tener conciencia del mundo por medio de los sentidos. Ciertamente, hay otras afecciones que también están relacionadas con el conocimiento. Por ejemplo, la afección retiniana está relacionada con el conocimiento en la medida en que, si ella no se diera, no seríamos visualmente conscientes del mundo que nos rodea. Pero la experiencia visual no es simplemente una afección que *contribuya* al conocimiento o la conciencia, sino que ella misma es el surgimiento u *adquisición* del conocimiento o conciencia en un agente. Así pues, es la experiencia visual, y no una supuesta «sensación», la que podemos definir como una cierta *afección* (πάθος o πάθημα), pero no como una *afección del alma* o la conciencia (πάθημα τῆς ψυχῆς), sino una *afección del sujeto perceptor que es ella misma conciencia*.

Como queda claro por todo lo expuesto hasta ahora, al decir que la experiencia visual es conciencia no queremos decir que sea una parte ingrediente de una suerte de entidad llamada «conciencia». Cuando decimos que la *percepción* es conciencia lo único que estamos afirmando es que es *conocimiento*, y este, como ya sabemos, no es ninguna entidad que pudiera estar compuesta de nada, sino que es la capacidad de adecuar las acciones al mundo. Tampoco la *experiencia visual* es una entidad de ningún tipo, sino el *surgimiento* o la *obtención* de conocimiento visual concreto en los sujetos con la capacidad general de conocer, esto es, en los sujetos «dotados de conciencia». Por tanto, es absurdo considerar a la experiencia como una entidad que forma parte de otra entidad. La idea de la conciencia como una entidad —o una «cuasientidad»— constituida por partes ingredientes y con una estructura determinada es, en el mejor de los casos, una manera muy confusa de decir que la conciencia puede analizarse conceptualmente en distintos elementos. Por ejemplo, la conciencia, *entendida como conocimiento*, es un *tipo de capacidad* que no constituye las cosas ni su sentido, sino que se puede *adecuar* o no a estas, que se

puede *adquirir* por el uso de los *sentidos* y cuya adquisición está conectada de una manera determinada a la *aparencia*. En este sentido de «conciencia», la conciencia no está constituida por vivencias o experiencias, sino que hay experiencias o vivencias que *son* conciencia. Por lo mismo, tampoco tiene sentido decir que la conciencia o la experiencia son el «lugar» donde aparece el mundo: la conciencia no es ningún lugar donde aparezca nada, sino que la conciencia *es* el *aparecer* del mundo a un sujeto perceptor, esto es, el *conocimiento* que un sujeto perceptor tiene del mundo.

Ahora bien, no toda experiencia o vivencia es un tipo de conocimiento ni, por tanto, no toda experiencia es conciencia *en este sentido*. El dolor, por ejemplo, también es un tipo de experiencia que habitualmente denominaríamos como consciente, pero no es, sin embargo, un tipo de conocimiento propiamente dicho. Pese a todo, como mostraremos a continuación, el dolor, como cualquier otra experiencia o vivencia, puede ser considerado correctamente como un tipo de «conciencia» y, como tal, tiene una cierta relación con la «*intencionalidad*». Hay, pues, un sentido más amplio de «conciencia» que no se identifica con el *conocimiento* y sus «partes ingredientes», sino que tiene que ver, como veremos a continuación, con los elementos que constituyen, o están íntimamente conectados con, la *acción intencional*. Podemos decir que la conciencia, entendida en este sentido más amplio, se cifra en la *intencionalidad*, pero siempre que comprendamos por tal no la *dirección a un objeto* —característica que es propia solo del conocimiento y no, por ejemplo, del dolor—, sino la conexión esencial con la *acción intencional*. No podemos aquí hacer un análisis detallado de todas las experiencias o vivencias no cognoscitivas. No obstante, para mostrar cómo pueden estar las experiencias no cognoscitivas conectadas con la acción intencional, analizaremos con cierto detenimiento la experiencia del dolor.

Lo primero que debemos hacer es mostrar que el dolor no es conciencia en el sentido de conocimiento, es decir, no es un tipo de afección cognoscitiva. Desde luego, del dolor que sentimos podemos extraer conocimiento. Por ejemplo, podemos saber, gracias al dolor que sentimos, que tenemos una contractura o que nos hemos hecho un corte. Esto, ciertamente, es un tipo de conocimiento que está estrechamente conectado con la sensación de dolor: si sabemos que tenemos una contractura o un corte es *porque* sentimos un particular tipo de dolor. Sin embargo, aunque de la sensación de dolor podamos efectivamente extraer conocimiento, la sensación misma de dolor, el hecho mismo de sentir dolor, no es, considerado en sí mismo, conocimiento de nada. La forma de la expresión «sentir dolor», tan parecida a la expresión «sentir con las manos el borde de la mesa», nos puede llevar a pensar que, igual que sentir el borde de la mesa es tener conocimiento táctil del borde de la mesa, sentir dolor es tener conocimiento de algo, el dolor. Pero esto es una confusión. El dolor no es algo a lo que se dirija nuestra sensación, no es el objeto de la sensación, sino que es la sensación misma. Sentir dolor no es tomar conocimiento del dolor, sino es tener una sensación dolorosa. Ciertamente, podemos hablar del conocimiento que tenemos del dolor y podemos, incluso, preguntarnos si el conocimiento del dolor sentido acompaña necesariamente a la sensación del dolor¹⁹⁶,

¹⁹⁶ Abordaremos esta cuestión en la próxima sección, en la que analizaremos la naturaleza de la autoconciencia.

pero este conocimiento no es un conocimiento del objeto «dolor» al que supuestamente se dirigiría la sensación de dolor, sino que es conocimiento de la sensación dolorosa misma.

Ahora bien, aunque sentir dolor no es conocer algo, es, sin embargo, algo muy parecido al conocimiento. Pues si bien el dolor no es él mismo una disposición a interactuar con un objeto de manera adecuada, sí está esencialmente conectado con una disposición a la acción, en este caso, con la disposición a actuar de tal manera que desaparezca, o al menos disminuya, la sensación dolorosa. Así, si nos quemamos al tocar un objeto o sentimos cualquier otro tipo de dolor al realizar el contacto, nuestra reacción instintiva es apartar la mano de lo que nos produce dolor; si nos duele un músculo al realizar un determinado movimiento, tendemos a evitar dicho movimiento; si una luz demasiado intensa nos provoca dolor, tendemos a cerrar los ojos, igual que tendemos a taparnos los oídos ante ruidos molestos. El dolor, en definitiva, es algo que *nos mueve* a evitar lo que nos produce dolor. Incluso con los dolores corporales cuya causa desconocemos, nuestra reacción instintiva es buscar una postura en la que el dolor disminuya. Esta conexión entre el dolor y la disposición a actuar de manera que el dolor desaparezca o, al menos, disminuya, es una relación esencial, pues si una sensación no nos indujera a buscar que la misma desaparezca, esto es, si una sensación no fuera *molesta*, no la llamaríamos «dolor». Es lógicamente imposible, pues, que haya un dolor que no sea en sí mismo molesto¹⁹⁷.

Asimismo, la disposición a la acción que va esencialmente aparejada con la experiencia dolorosa es similar a la disposición a la acción que va esencialmente aparejada con la experiencia perceptiva, pues ambas son disposiciones a realizar acciones voluntarias, esto es, acciones cuya realización está bajo el control voluntario del agente. Aunque hay dolores tan fuertes que no podemos evitar reaccionar de una manera determinada, normalmente podemos controlar la reacción al dolor. Por tanto, podemos decir que el dolor, al igual que la experiencia visual, nos dispone a una acción voluntaria o intencional que podemos realizar o no a voluntad. Dolor y experiencia perceptiva tienen en común, pues, que forman parte de los *motivos* de la acción intencional, o, más exactamente, de los elementos que explican la acción intencional en cuanto acción intencional.

Algo similar podríamos decir del resto de afecciones que estaríamos dispuesto a calificar como experiencias o vivencias, como, por ejemplo, la tristeza, la alegría, el hambre, la sed, el aburrimiento, el miedo, la ira, etc. Ciertamente, muchas de estas experiencias son fenómenos mucho más complejos que el dolor o la experiencia visual y su conexión con la acción intencional no es siempre tan directa, pero es indudable que

¹⁹⁷ Esto es cierto incluso de aquellos dolores que se persiguen porque, además de la molestia que suponen, puedan otorgar una cierta satisfacción. Por ejemplo, un asceta puede buscar el dolor para poner en práctica su autocontrol y obtener satisfacción al comprobar que tiene control sobre «la carne». Asimismo, un masoquista puede buscar ciertos dolores por placer. Esto no es un contrasentido, pues para el masoquista el dolor sigue siendo dolor, esto es, algo en sí mismo molesto, algo a evitar. Lo que sucede es que el dolor, la molestia, trae aparejado un cierto placer. Se produce así un «conflicto de intereses» en el que el placer obtenido compensa el dolor sufrido. Nótese que, si no hubiera dolor en absoluto, no hablaríamos de masoquismo, pues la persona en cuestión no obtendría placer *del dolor*.

todos ellas son *afecciones* o *pasiones* del agente —esto es, cosas que le pueden *pasar* a un agente—, que forman parte, de una manera más o menos directa, de las *motivaciones* de las acciones intencionales. Así, por ejemplo, el hambre o la sed son afecciones que nos aportan motivaciones directas en forma de «deseos concupiscentes» o «ganas». También son motivaciones, aunque más complejas, el miedo o los celos. En cambio, la tristeza o la alegría no son afecciones que aporten directamente una motivación para la acción, sino que, más bien, son estados anímicos más o menos permanentes que afectan de maneras más o menos complejas las motivaciones que tenemos en cada momento¹⁹⁸.

Todas estas afecciones intencionales se diferencian claramente de otras afecciones, como la recepción de ondas electromagnéticas por los conos y los bastones, las cuales, aunque pueden ser imprescindibles para que ciertas acciones intencionales tengan lugar, no forman parte de las explicaciones de las acciones intencionales. Así, aunque tiene perfecto sentido decir cosas como «Salí corriendo de la habitación porque estaba furioso» o «Salí corriendo porque la vi pasar por la ventana», sería absurdo decir, por ejemplo, «Salí corriendo de la habitación porque la luz del sol se reflejó en ella y alcanzó mis retinas» o «Salí corriendo de la habitación porque se produjeron tales o cuales sinapsis neuronales en mi cerebro»¹⁹⁹, aunque, ciertamente, si la luz reflejada no hubiera llegado a mis retinas o si ciertas sinapsis no se hubieran producido, no habría salido corriendo de la habitación. El absurdo no reside en la falta de conexión entre los fenómenos fisiológicos y las acciones intencionales correspondientes —pues *de hecho* existe esa conexión—, sino en la confusión de dos tipos de *explicaciones* radicalmente distintas: las *explicaciones causales* físico-fisiológicas que dan cuenta de los movimientos no intencionales de agentes inanimados —o de partes inanimadas de agentes animados— y las *explicaciones intencionales* que dan cuenta del comportamiento intencional de los agentes animados o intencionales.

Lo que diferencia, por tanto, las experiencias o vivencias frente a otros tipos de afecciones de los agentes intencionales es su carácter esencialmente intencional, esto es, el papel esencial que juegan en la explicación de la acción intencional. En consecuencia, lo que une a todas las experiencias o vivencias no es que formen parte de una entidad radicalmente distinta del mundo físico, la conciencia, sino que formen parte de un tipo de explicación radicalmente distinto de las explicaciones causales: las explicaciones intencionales. Hay, pues, una separación radical entre la experiencia, y, más en general, entre la *conciencia* y los procesos fisiológicos que la hacen posible, pero no se trata de una diferencia de tipo de entidades o de tipos de procesos, sino de una diferencia de tipos de explicación. El dualismo no es un dualismo entre dos tipos distintos de entidad, sino un dualismo entre dos tipos distintos de explicación.

La manera de aclarar qué es exactamente lo que distingue a las experiencias o vivencias —incluida la experiencia perceptiva— de los procesos fisiológicos y qué

¹⁹⁸ Puede encontrarse un interesante análisis filosófico de las distintas afecciones intencionales o «pasiones» en Hacker (2018).

¹⁹⁹ Adviértase que esta última explicación sería apropiada si la acción de salir corriendo de la habitación no fuera una acción intencional, sino una serie de acciones involuntarias causadas, por ejemplo, por una manipulación remota del cerebro.

relación hay entre ellos no pasa, pues, por la introspección o la reflexión entendida como una percepción de las propias experiencias, sino por la aclaración de la acción intencional y de su relación con los procesos físico-fisiológicos que la hacen posible. No podemos aquí llevar a cabo un estudio detenido de la acción intencional ni, mucho menos, de la relación entre esta y los procesos físico-fisiológico subyacentes. Sin embargo, daremos algunas indicaciones generales al respecto para arrojar un poco más de claridad sobre el «estatus ontológico» de las vivencias, que Husserl sitúa como punto de partida de la fenomenología, poniendo de manifiesto que no son un «lugar» de constitución o aparición del mundo, ni la fuente del sentido del mundo, sino, más bien, una afección de los agentes intencionales conectada esencialmente con la acción intencional.

A continuación, aplicaremos los resultados obtenidos en nuestro examen de la percepción y de la conciencia en general al problema de la relación entre la conciencia y el cuerpo o, más exactamente, los procesos fisiológicos que hacen posible la conciencia. Por último, para terminar el análisis de la conciencia, analizaremos la naturaleza de la autoconciencia, que, desde Descartes, se ha considerado como una marca esencial de la conciencia. Esto preparará el camino para la crítica de la concepción del método filosófico como *reflexión eidética*, al que dedicaremos el último capítulo de esta segunda parte.

§ 50. La naturaleza de la conciencia: acción intencional y afección intencional

Como hemos señalado, lo que Husserl considera el ámbito o el *campo de la conciencia* es, en realidad el *ámbito de la acción intencional*. Aclarar, por tanto, en qué sentido las vivencias forman parte de la conciencia es aclarar qué relación hay entre las vivencias y la acción intencional. En lo que sigue expondremos la naturaleza de la acción intencional, sirviéndonos para ello de los resultados que hasta ahora hemos obtenido de nuestra investigación.

Antes de nada, debemos hacer una observación terminológica. Normalmente, se reserva la expresión «acción intencional» para hacer referencia a las acciones que son realizadas con una *intención determinada*, esto es, aquellas acciones que se hacen con un *motivo* determinado o por una determinada *razón*, y se habla de *acción voluntaria* para hacer referencia a aquellas acciones que, estando bajo el control del agente, son susceptibles de informar una determinada intención, aunque de hecho no se realicen con ninguna intención concreta (cf., p. ej., Álvarez, 2010, pp. 103–104). Así, la acción de jugar con un bolígrafo mientras leemos concentrados un texto sería ciertamente una acción voluntaria, pero no una acción intencional en sentido estricto. Aquí, sin embargo, utilizaremos la expresión «acción intencional» como sinónimo de acción voluntaria, esto es, para referirnos a toda acción que, por estar bajo el control del agente, son *susceptibles* de ser realizadas con una intención determinada, aunque *de hecho* no se realicen con ninguna intención, sino, por ejemplo, por costumbre o por imitación inconsciente.

Esta elección terminológica obedece a dos razones. En primer lugar, queremos mantener la terminología intencional que encaja mejor con la terminología husserliana que hemos estado examinando y «resignificando» en esta segunda parte para tratar de poner de manifiesto qué elementos del análisis husserliano conectan con el «verdadero»

significado de nuestros conceptos²⁰⁰. En segundo lugar, lo que nos permite decir que una determinada acción es voluntaria es precisamente que *es susceptible de realizar una intención*. Si decimos, por ejemplo, que el jugueteo con el bolígrafo es voluntario es porque podríamos jugar con el bolígrafo con una determinada intención —por ejemplo, distraer a quien tenemos delante— o porque podríamos abstenernos de jugar con el bolígrafo *si quisiéramos*, esto es, si esa fuera nuestra intención. Por tanto, lo que nos permite decir que una acción es voluntaria, esto es, que está bajo el control del agente, es que el agente *podría* no realizar la acción, o realizarla de otra manera, *si esa fuera su intención*. Las acciones voluntarias, pues, son las acciones que realizamos *porque queremos*, o, dicho de otra manera, que podríamos no haber realizado con solo haber querido hacer otra cosa. Por este motivo utilizaremos «acción intencional» y «acción voluntaria» como sinónimos.

Lo que caracteriza, pues, a las acciones voluntarias o intencionales es la conexión de estas con la *intención* del agente que realiza la acción. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la intención, el *querer* conseguir tal o cual *fin*, que dirige la acción? Al igual que ocurre con el conocimiento, nuestra primera inclinación es entender la intención como un cierto *acto mental*: así como el conocimiento se piensa como un particular acto *cognoscitivo*, la intención se piensa como un particular *acto volitivo*, o, como decían los escolásticos, con una particular *volición*. Pero la intención, como el conocimiento, no es ningún acto mental, sino la *dirección* de una acción a un *fin* del agente o, en el caso de una intención frustrada o todavía no ejecutada, la dirección de una determinada disposición a actuar en pos de un fin determinado.

Podemos mostrar que la intención no es un acto mental de manera similar a como mostramos que el conocimiento no es un acto mental: poniendo de manifiesto, por un lado, que ningún acto mental es *necesario* para que podamos atribuir intención a un agente y, por otro lado, que ningún acto mental es, *por sí mismo, suficiente* para poder hacer esta atribución de intención. En efecto, pensemos como pensemos el acto mental con el que pretendemos identificar la intención, si examinamos las numerosas acciones intencionales que realizamos a cada momento, encontraremos que solo algunas de ellas están precedidas o acompañadas por dicho acto mental. Por otro lado, imaginemos como imaginemos el acto mental de la intención, la mera presencia de ese acto mental en un agente no garantiza por sí mismo que el agente tenga la intención correspondiente. Si comprobamos que el agente no solo no realiza la acción en cuestión, sino que ni siquiera está *inclinado* a realizarla, entonces, con independencia de cuál sea el acto mental que le atribuyamos, no podremos atribuirle la *intención* correspondiente. Por ejemplo, no basta con que aparezca en la mente de alguien las palabras «Quiero hacer...»; si esas palabras no *expresan* una efectiva *disposición a la acción*, no podrán considerarse *manifestación* de una intención. Además, normalmente no expresamos en voz alta o «para nosotros» las intenciones que realizamos o que nos disponemos a realizar en acciones inmediatas.

La intención, por tanto, no es ningún acto mental, sino algo conectado con un *fin* del agente, esto es, con aquello *para lo que* el agente realiza su acción. Aquí, sin embargo,

²⁰⁰ Sobre la cuestión de qué es y qué determina el «verdadero» significado de nuestros conceptos, volveremos en el próximo capítulo (cf. *infra*, § 58).

debemos ser cuidadosos, pues no toda acción que se realiza para la consecución de un determinado fin es una acción intencional. Todos los seres vivos tienen, *por definición*, ciertos fines que les son propios, como, por ejemplo, nutrirse y reproducirse. Sin embargo, no a todos los seres vivos puede atribuírseles una intención. Por ejemplo, aunque las plantas realizan la fotosíntesis *para* obtener alimento, producen polen o esporas *para* reproducirse o crecen hacia la fuente de luz de la zona en la que se encuentran *para* captar así más luz, no tiene sentido decir que las plantas realizan la fotosíntesis *con la intención de* obtener alimento, que producen polen *con la intención de* reproducirse o que crecen hacia la luz *con la intención de* obtener más luz. Asimismo, aunque las amebas fagocitan distintos elementos de su medio *para* conseguir nutrientes, sería absurdo decir que las amebas, cuando fagocitan ciertos objetos de su medio, lo hacen *intencional* o *voluntariamente*. Las plantas o las amebas no son el tipo de agente que pueda tener intenciones o realizar acciones voluntariamente. ¿Por qué?

Quizá se piense que es porque les falta una «vida mental» en la que estas intenciones puedan tomar forma: una ameba no puede *pensar* que quiere obtener nutrientes fagocitando los elementos de su medio. No obstante, a otros muchos animales que también carecen de «vida mental» sí tiene sentido atribuirles intenciones. Tiene perfecto sentido decir, por ejemplo, que el ratón que huye hacia una madriguera cuando ve acercarse a un gato lo hace con la intención de huir del gato, pero es más que dudoso atribuirle cualquier tipo de vida mental a un ratón, esto es, cualquier tipo de *pensamientos*. Lo que diferencia al ratón y a la ameba no es la posibilidad de articular las intenciones en el *pensamiento*, pues ambos carecen de aquello que permite pensar y, en consecuencia, tener una vida mental interior: un lenguaje complejo.

¿Qué es, entonces, lo que diferencia las acciones del ratón de las acciones de la ameba? La respuesta que parece imponerse es: *el conocimiento*. Aunque el ratón no pueda pensar, ciertamente conoce su medio, cosa que no parece que podamos decir de la planta o la ameba. Ahora bien, ¿qué queremos decir aquí con conocimiento del medio? En cierto sentido, también la planta y la ameba conocen su medio. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el crecimiento hacia la zona donde hay más luz, en el caso de la planta, o, en el caso de la ameba, en la fagocitación selectiva, esto es, en el hecho de que la ameba solo fagocita los elementos de su medio que interaccionan de una manera determinada con los receptores de su membrana. En la medida en que la planta y la ameba *pueden* reaccionar de manera *adecuada* a los objetos de su medio —o de manera inadecuada, si, por ejemplo, el proceso de fagocitación se inicia anormalmente sin que haya un elemento fagocitable al alcance—, podemos decir que la planta y la ameba *conocen* los elementos de su entorno.

Ahora bien, aunque podemos hablar aquí de *cierto* conocimiento, se trata de un conocimiento radicalmente distinto del conocimiento que puede tener un ratón del gato que hay en su entorno. Mientras que la respuesta del ratón a la presencia del gato es *voluntaria* o *controlada*, la respuesta de la planta a la luz o de la ameba a la presencia del elemento fagocitable es «*automática*». Dicho de otra manera, una planta o una ameba solo pueden *reaccionar* a su medio; un ratón, en cambio, puede *actuar* de distintas maneras en relación con los objetos de su medio en función de lo que en cada momento perciba como

más conveniente. Un ratón no huye de manera automática cuando percibe un gato, ya que puede, por ejemplo, creer que está muerto y, en consecuencia, ignorarlo. La diferencia, por tanto, entre los agentes intencionales y los agentes vivos no intencionales es que, mientras que estos últimos persiguen sus fines de manera automática, aquellos los persiguen de manera *controlada* o *voluntaria*, esto es, *en función de lo que en cada momento eligen*.

Los agentes intencionales tienen, en cada momento, distintas posibilidades de acción que corresponden a distintos fines dentro de su alcance, de manera que inician, terminan o modifican sus acciones en función de lo que en cada momento les parece más conveniente, esto es, en función del fin que se les impone como prioritario. Esto no quiere decir que todos los agentes intencionales *deliberen* sobre los fines que tienen a su alcance, pues la deliberación solo es posible para los agentes que tienen un lenguaje que les permite pensar. Pero, aunque no deliberen, los agentes intencionales necesariamente *eligen* un curso de acción, esto es, se decantan por uno de varios fines posibles, o, dicho de otro modo, *actualizan voluntariamente* una de las distintas posibilidades de acción que en cada momento pueden realizar. Sin posibilidad de llevar a cabo distintos cursos de acción en función exclusivamente de lo que se imponga como más conveniente, no tiene sentido hablar de intención o de acción intencional. No importa ahora cómo deba pensarse lo que hemos llamado «la imposición de lo más conveniente», lo único que importa es notar que el agente debe poder tener presente varios fines y motivaciones ligados a distintas posibilidades de acción y que el agente iniciará, terminará o adaptará distintos cursos de acción en función del fin o motivación que en cada momento se imponga a los demás.

La intención, por tanto, como el conocimiento, está lógicamente conectada con la acción intencional, no pudiendo haber intención sin acción intencional, puesto que la intención es, en el fondo, el *para qué* —o el *porqué*— de la acción que está bajo el control del agente. Ahora bien, así como la posesión de un lenguaje permite una cierta desconexión entre conocimiento y acción en cuanto que hace posible una acción teórica que puede no tener ninguna finalidad práctica, esa misma capacidad lingüística permite también una cierta desconexión entre la intención y la acción inmediatamente realizada o interrumpida. Un agente con lenguaje puede tener intenciones que no están conectadas con lo que está haciendo en el momento en el que tiene la intención. Así, en cuanto que agentes con lenguaje, podemos, por ejemplo, tener ahora la intención de levantarnos mañana a una hora determinada, sin que la acción de levantarnos se dé o se frustre en este momento. Ciertamente, también en este caso la intención está ligada con una acción, pues toda intención es la intención de hacer algo, pero este enlace se produce, por así decirlo, «a distancia». Esto es posible gracias a que podemos *pensar* en qué haremos mañana. Sin esa posibilidad de pensar en el futuro que aporta el lenguaje es imposible tener intenciones de hacer algo en el futuro. Por eso es absurdo atribuir a un perro *ahora* la intención de salir a pasear *el próximo fin de semana*, como es absurdo atribuirle *ahora* el temor de que su amo le golpee *mañana* (PI, § 650).

En cualquier caso, es importante advertir que tampoco en el caso de estas intenciones anticipadas que son posibles gracias al lenguaje tiene sentido pensar la intención como

un acto mental: la intención anticipada no sería posible sin el acto mental de decir o pensar «Mañana voy a hacer...», pero una cosa es el acto que expresa la intención y otra muy distinta la intención misma. La intención sigue siendo, también aquí, la efectiva disposición a realizar lo que se dice que se tiene la intención a realizar, aunque dicha disposición no se llegue nunca a realizar *de hecho*.

La intención, por tanto, como el conocimiento, no es ningún acto mental, sino un elemento esencial de la acción intencional, en concreto, la finalidad que dirige una acción intencional o la disposición a realizar una determinada acción intencional. El conocimiento, por su parte, como vimos en el capítulo anterior, es la capacidad de adecuar las acciones intencionales a los objetos de nuestro entorno. Por tanto, la intención y el conocimiento —o la creencia— son elementos esenciales de la acción intencional, no partes ingredientes de una supuesta entidad de naturaleza mental —o de un sujeto trascendental—, esto es, de *una* «conciencia» o de *un* «alma». De hecho, podemos identificar la *conciencia* o el *alma* (*anima*), esto es, aquello que distingue a los seres *conscientes* o *animados* —o, como también podemos decir, a los *animales*²⁰¹— del resto de seres, como la posibilidad de realizar *acciones intencionales*, esto es, como la posibilidad de llevar a cabo de manera voluntaria acciones adecuadas a los objetos del entorno. La conciencia, pues, no se identifica con la «vida mental» de un individuo —ya que solo quien tiene *mente*, esto es, *lenguaje*, puede tener una vida mental—, sino con un complejo patrón de comportamiento que está bajo el control del agente y que está orientado a los fines propios del agente.

Esto no quiere decir, claro está, que no podamos hablar de actos mentales o de vida mental. Gran parte de la vida de cualquier ser humano es su vida mental, sus *pensamientos*. La vida mental, el conjunto de actos mentales que realizamos, no es sino un tipo particular de acción intencional, y, más concretamente, un tipo particular de acción lingüística. Desde luego, se trata de un tipo de acción muy particular, pues es un tipo de acción que puede desligarse del entorno inmediato y dirigirse a todo el universo, presente, pasado y futuro. Gracias a que tenemos lenguaje, a que tenemos *mente*, y podemos pensar, podemos saber qué ocurrió hace miles de años, podemos hacer planes sobre qué hacer en el futuro, podemos querer no solo cosas inexistentes, sino también cosas imposibles, etc. El lenguaje, la capacidad intelectual, ensancha hasta el infinito lo que podemos conocer y querer. Pese a todo, esto no quiere decir que los actos mentales, el pensamiento, sea la conciencia. La conciencia es la capacidad de realizar acciones

²⁰¹ Restringimos el concepto de «ser *animado*» a los *animales* y dejamos fuera a los seres vivos que no *conocen* en sentido estricto su medio y que, consecuentemente, no pueden realizar acciones intencionales, esto es, no consideramos seres animados a los seres que, aunque tienen vida, carecen de *conciencia*, como las plantas o las amebas. Al hacer esto nos alejamos de la concepción aristotélica del alma como principio de vida y nos acercamos más a la concepción moderna del «alma» como *conciencia*. Veremos más adelante (cf. *infra*, § 53) cómo se produce este giro en el sentido de «alma» con Descartes. En cualquier caso, aunque aceptemos la identificación moderna del alma con la conciencia —identificación que se ha integrado en el lenguaje cotidiano—, rechazamos la confusa concepción moderna de la conciencia como una cierta «entidad» asociada al cuerpo cuya característica principal es la autoconciencia, en favor de la concepción de corte aristotélico del alma sensitiva o consciente como una serie de facultades o capacidades intencionales.

intencionales y los actos mentales, en cuanto acciones intencionales, no son ninguna capacidad, sino la actualización de un tipo particular de conciencia: la conciencia intelectual o mente.

Pero la conciencia no se identifica *solo* con la capacidad de *realizar* acciones intencionales, sino también con la capacidad de *padecer* afecciones intencionales. Una vez que hemos aclarado en qué sentido la conciencia está esencialmente ligada con la acción intencional, podemos entender mejor cuál es la naturaleza de las vivencias o experiencias que tienen los agentes intencionales. Las vivencias, incluyendo en estas las percepciones, los dolores, los sentimientos, las emociones, etc., son afecciones propias de los agentes intencionales, esto es, de los agentes dotados de conciencia, o, como también podemos decir, *afecciones conectadas con la conciencia* o *afecciones intencionales*. Solo un agente con conciencia puede tener vivencias, pues las vivencias no son sino aquellas afecciones que, de una manera u otra, afectan directamente a la acción intencional. En el caso de la percepción, esto es fácil de ver. Como ya mostramos, la percepción es la obtención de conocimiento por medio de los sentidos y, por tanto, es aquello que me permite interactuar intencionalmente con el entorno. El dolor, como también hemos visto, no es una fuente de conocimiento del mundo, sino más bien una fuente de intención o motivación: el dolor es la afección que me hace desear tomar acción para que cese la molestia. Y algo similar podríamos decir de otras afecciones intencionales o pasiones que, o bien nos aportan una motivación para la acción (como el hambre, la sed, la ira, el miedo, etc.), o bien afectan de una u otra manera el tipo de motivaciones que podemos (como las emociones o los estados de ánimo).

La vida anímica o psicológica es ciertamente compleja y no es el objetivo de este trabajo describirla detenidamente. Lo único que queremos poner de manifiesto es que lo que las experiencias y vivencias o, más en general, los «conceptos psicológicos» tienen en común es su relación con las acciones intencionales. No todos los conceptos psicológicos guardan el mismo tipo de relación con la acción intencional, pero todos tienen que ver con ella. Esto no es casualidad, pues la acción intencional es lo que *define* a los agentes *animados*, esto es, a los agentes que poseen *ánima* o $\psi\upsilon\chi\eta$. Podemos, por tanto, decir con Aristóteles (*Acerca del alma*, 412a) que el «alma» o la «conciencia» no es ninguna «entidad» asociada a los seres animados, sino más bien la actividad propia o actualización primera ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$) de los seres vivos. Dicho de otro modo, el alma o conciencia, entendida como acción intencional, es la *esencia específica* ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) de los seres animados (*Acerca del alma*, 412a). Ahora bien, como veremos más adelante (cf. *infra*, § 58), la *esencia* no debe entenderse como un *principio informador de la materia*, sino, más bien, como un principio informador de nuestros conceptos; por tanto, decir que la esencia de los animales es tener alma o conciencia quiere decir que nuestro concepto de «animal» está *lógico* o *gramaticalmente* conectado con nuestro concepto de «conciencia».

§ 51. La naturaleza del dualismo conciencia-cuerpo: crítica de la teoría causal de la percepción

Ahora que hemos «aclarado la naturaleza de la conciencia», esto es, que hemos examinado qué es lo que atribuimos a un ser cuando le atribuimos «conciencia», será fácil comprobar dónde reside la confusión en la aproximación clásica al problema de la conexión entre la percepción y los procesos físico-fisiológicos que la hacen posible o, más en general, entre la conciencia y los procesos físico-fisiológicos «subyacentes». Recordemos que, desde el inicio de la reflexión sobre la percepción, esta se ha entendido como un proceso con una parte físico-fisiológica y una parte anímica o mental, y que el punto de unión entre ambas siempre ha sido la sensación. Recordemos también que Husserl acepta este esquema clásico para explicar la relación entre la conciencia constituida o alma y el cuerpo (cf. *supra* p. 139, n. 92). Tanto para la tradición que surge con Platón como para Husserl el punto de unión entre los procesos causales que ocurren en el cuerpo y el proceso mental en el que consistiría el conocimiento es la sensación, que es a la vez el producto de los procesos físico-fisiológicos y el fundamento del proceso cognoscitivo.

Sin embargo, como se ha puesto de manifiesto en esta segunda parte, ni la sensación es un producto mental de un proceso físico-fisiológico, ni el conocimiento es un proceso que, partiendo de la sensación, alcance o constituya las cosas del mundo. Lo que se ha denominado en la tradición filosófica «sensación» es, en realidad, el modo como aparecen las cosas en la percepción. Por tanto, no tiene sentido decir que la sensación es el producto mental de nada. Por otro lado, el conocimiento a partir de la apariencia que presentan las cosas no es un proceso que nos dirija a las cosas, ni, mucho menos, un proceso que constituya las cosas, su ser o su sentido, sino que es la habilidad de adecuar las acciones a las cosas que se origina como consecuencia de la aparición de algo con una cierta apariencia. Es decir, lo que tradicionalmente se ha entendido como un proceso mental es en realidad una habilidad esencialmente conectada con la acción intencional.

En consecuencia, el tipo de «procesos» en los que participa la aparición de algo a un agente son procesos intencionales, esto es, acciones que se explican por referencia a los fines del agente y a la capacidad que este tiene de adecuar sus acciones intencionales a los objetos de su entorno. Las acciones intencionales se explican, pues, haciendo referencia, no a unos supuestos mecanismos causales de naturaleza mental, sino a las *intenciones* y a las *creencias* del agente. Estos no son *actos mentales* que provoquen, misteriosamente, cambios en nuestro organismo, sino capacidades y disposiciones intencionales de un agente intencional. La explicación del comportamiento intencional es muy distinta de las explicaciones de tipo mecánico o, incluso, fisiológico, pues aquí se trata de *explicaciones intencionales* o, como también podemos decir, *teleológicas*²⁰² y no

²⁰² Utilizaremos como sinónimos las expresiones «explicación intencional» y «explicación teleológica» para resaltar que las explicaciones intencionales buscan aclarar *por qué* alguien ha hecho algo, esto es, *cuál es el fin* que perseguía. No obstante, hay que tener presente que, en sentido estricto, no todas las explicaciones teleológicas son intencionales, pues, como hemos señalado, no toda finalidad es una finalidad *voluntaria* o *intencional*. Así, por ejemplo, decir, con Aristóteles (*Partes de los animales*, 662b), que las rapaces tienen un pico curvo porque son carnívoras y tener un pico con esa forma les es útil

causales. Para explicar por qué un agente intencional hace lo que hace no buscamos causas eficientes, sino que buscamos motivos y creencias, esto es, reflexionamos sobre cuáles son los fines propios del agente y qué posibilidades de acción podría tener presente un agente en una situación dada.

La diferencia entre las explicaciones teleológicas apropiadas para los agentes intencionales y las explicaciones causales apropiadas para los agentes no intencionales es mucho mayor que la diferencia entre los mecanismos físicos y fisiológicos involucrados en la percepción y el supuesto mecanismo mental de representación, o constitución, de las cosas a partir de las sensaciones. No se trata, por tanto, de negar el «abismo de ser» entre el cuerpo y la conciencia, sino de entenderlo correctamente: el «abismo de ser» no es el abismo entre una sustancia corpórea y otra incorpórea o mental, sino el abismo que hay entre agentes que se comportan de manera no intencional —incluyendo aquí agentes físicos como las ondas electromagnéticas y agentes fisiológicos como las neuronas— y agentes que se comportan de manera intencional, esto es, persiguiendo fines de manera controlada. Estos agentes no son «almas», «mentes» o «conciencias», sino seres animados o conscientes, es decir, *animales*, que, a su vez, pueden o no tener *mente* o *intelecto*, es decir, la capacidad de tener un lenguaje.

El dualismo entre ambos tipos de explicación es evidente: en un caso, buscamos las causas eficientes que mueven a los agentes no intencionales de maneras más o menos lineales; en otro caso, buscamos motivos y creencias que motivan a los agentes intencionales a realizar comportamientos que describen patrones complejos no lineales. Esto no quiere decir, claro está, que no haya una «interacción» entra planos. Pero esta no es una interacción entre dos tipos de sustancias que tiene lugar misteriosamente en el cerebro, sino una compleja interacción entre dos tipos de explicaciones que se aplican a agentes de distinta naturaleza. Nótese que en ocasiones una misma «sustancia» puede considerarse, en función de la finalidad explicativa, como un agente intencional o como un conjunto o «sistema» de agentes inanimados. Así, por ejemplo, podemos considerar a un ser humano como un *agente intencional*, cuya acción debe explicarse en función de intenciones y creencias, o como un *organismo* compuesto por agentes no intencionales (huesos, músculos, nervios, etc.) que interaccionan causalmente entre sí.

Coordinar ambos tipos de explicación es complicado, pues no es posible establecer correlaciones biunívocas entre los elementos de cada uno. Y esto por varios motivos. En primer lugar, los criterios de identidad de los elementos de las explicaciones causales, que siempre son cosas o partes de cosas, son totalmente distintos de los criterios de identidad de las creencias y las intenciones: no identificamos una intención o una creencia por su localización espaciotemporal. En segundo lugar, los patrones de interacción entre los elementos de las explicaciones causales y los patrones de interacción entre los elementos de las explicaciones intencionales son tan distintos que difícilmente se podrán encontrar paralelismos entra ambos tipos de patrones de interacción: cómo un

para dominar a su presa es dar una explicación teológica no intencional de la forma del pico de las rapaces. Por otro lado, no todas las explicaciones de las acciones intencionales son teleológicas, esto es, no todas apelan a un fin del agente. Piénsese, por ejemplo, en aquellas explicaciones de una acción intencional o voluntaria que remiten a la *costumbre* o al *hábito*.

conjunto de neuronas interacciona entre sí no tiene nada que ver a cómo «interaccionan» entre sí los distintos deseos, intenciones y creencias de un agente.

Todo esto no quiere decir que no haya de hecho interacciones entre ambos tipos de explicación, sino que encontrar patrones precisos para dichas interacciones es prácticamente imposibles. Por ejemplo, es evidente que lo que sucede en el cerebro como consecuencia de la interacción físico-fisiológica entre la cosa del mundo y el sistema perceptivo del sujeto perceptor está conectado con la percepción concreta que experimenta el sujeto. También es evidente que lo que sucede en el cerebro de un ser consciente está conectado con su comportamiento intencional. Sin embargo, todo intento de encontrar patrones exactos de correspondencia está condenado al fracaso. Por un lado, la configuración neuronal de cada individuo dentro de una misma especie difiere mucho más de lo que a veces se supone, ya que su desarrollo está condicionado por la historia de cada individuo, de manera que el patrón de conexiones neuronales e impulsos nerviosos ligado con un cierto comportamiento diferirá de individuo a individuo (cf. Rose 2005, p. 217). Por otro lado, como ya hemos señalado, los criterios de individuación de los elementos de las explicaciones causales y los patrones de interacción entre dichos elementos son muy distintos de los elementos de las explicaciones teleológicas o intencionales.

Para ver esto mejor, examinemos un caso concreto en el que claramente hay una interacción entre el plano físico-fisiológico y el plano intencional: la percepción de algo. Como hemos visto en este capítulo, en lo que denominamos «una percepción» debemos distinguir la mera aparición de algo con una apariencia de los distintos tipos de propiedades que se perciben en función de las distintas capacidades cognoscitivas que tiene el sujeto perceptor. Por tanto, si queremos establecer una correlación biunívoca entre percepciones y patrones neuronales, ¿debemos encontrar un patrón neuronal separado para la aparición de lo que aparece y otro para las distintas capacidades cognoscitivas? Y, de ser así, ¿qué criterio debemos tomar para separar las distintas capacidades cognoscitivas? Por ejemplo, ¿debemos suponer un patrón neuronal para la capacidad de reconocer a un tipo de animal por su aspecto, o, más bien, habría que buscar un patrón neuronal diferente para la capacidad de reconocer cada especie del tipo de animal en cuestión? ¿O habrá uno para la capacidad de reconocer cada raza dentro de cada especie? ¿Y por qué no un patrón neuronal que corresponda a la capacidad para reconocer un individuo de cada especie y otro para cada parte de cada individuo, etc.? Además, los criterios que definen las especies y las razas son convencionales y están en constante disputa (cf. Mayr, 1996). ¿Cuál de todos los criterios será el que utilicemos para buscar estructuras neuronales correspondientes?

Parece claro que en la idea de encontrar una correspondencia biunívoca entre estados neuronales y distintos conocimientos —y lo mismo podríamos decir de las intenciones— hay una imposibilidad de principio. Todo esto no quiere decir, claro está, que no podamos estudiar ciertas correspondencias generales y necesariamente imprecisas entre estados neuronales y comportamientos intencionales. Esto, por ejemplo, es lo que hacen los neurólogos que investigan qué partes del cerebro están conectadas con tales o cuales capacidades de los seres conscientes. Lo que es absurdo es la tarea de buscar una

correspondencia unívoca entre patrones neuronales y patrones comportamentales concretos o elementos explicativos de esos comportamientos intencionales, puesto que, mientras que las estructuras neuronales están compuestas por un tipo de *cosas*, las neuronas, las disposiciones y potencias de los agentes intencionales se explican en función de deseos, intenciones y creencias, esto es, de distintos tipos de disposiciones y capacidades teleológicas y libremente actualizadas. La diferencia ontológica, esto es, *categorial*, entre procesos neuronales y acciones intencional es tan grande que buscar correspondencias uno a uno es directamente absurdo. Por esto se pregunta Wittgenstein lo siguiente, cuando reflexiona sobre la relación entre la capacidad intencional en que consiste *recordar algo* y la supuesta estructura neuronal que *debe* corresponder a dicha capacidad:

He visto a este hombre hace años; ahora lo veo otra vez, lo reconozco, recuerdo su nombre. ¿Y por qué debe haber ahora para este recuerdo una causa en mi sistema nervioso? ¿Por qué debe almacenarse ahí cualquier cosa, sea lo que sea, *en cualquier forma*? ¿Por qué *debe* dejar una huella tras de sí? ¿Por qué no puede haber una regularidad psicológica a la que no corresponda *ninguna* regularidad fisiológica? Si esto echa por tierra nuestro concepto de causalidad, ya era hora de que ocurriese. (Z, § 610)²⁰³

El concepto de «causalidad» que se echa por tierra es el que informa la teoría causal de la percepción y, en general, la teoría causal de cualquier «fenómeno psíquico», esto es, de cualquier capacidad, disposición, afección o acción intencional. Se piensa que los «fenómenos psíquicos», aunque difieren en su naturaleza de los procesos físicos y fisiológicos, se encuentran en el mismo «plano explicativo» que estos, es decir, se piensa que pueden ser *efectos* y *causas* de estos últimos. Así, por ejemplo, se considera que la percepción es un *producto* de ciertos procesos físico-fisiológicos o que el movimiento voluntario de la mano es el *efecto* de ciertos actos volitivos mentales. De aquí surge la idea de que debe haber una correspondencia más o menos perfecta entre los «fenómenos físicos» y los «fenómenos psíquicos», un cierto «*paralelismo*», esto es, una cierta correspondencia biunívoca entre lo que ocurre en el «plano físico» y lo que ocurre en el «plano psíquico».

El prejuicio a favor del paralelismo psicofísico es el fruto de una comprensión primitiva de nuestros conceptos. Pues si uno admite una causalidad entre fenómenos psicológicos que no esté mediada fisiológicamente, se piensa que con ello se está haciendo una concesión a favor de un nebuloso ser mental. (Z, § 611)

Pero no nos encontramos aquí con un paralelismo entre dos distintos de sustancia, sino con un «dualismo» entre dos tipos de explicación que dan cuenta de dos tipos de agentes esencialmente distintos. Y aquí es importante notar que una misma «sustancia» puede considerarse en dos explicaciones distintas como dos tipos distintos de agente: el organismo humano es un agente no intencional en las explicaciones fisiológicas o causales y un agente intencional en las explicaciones teleológicas o intencionales. No

²⁰³ Malcolm (1977a) ha desarrollado magistralmente estas observaciones de Wittgenstein en un libro que refuta sistemáticamente todo intento de establecer una correlación unívoca entre procesos neuronales y los recuerdos o la memoria.

podemos detenernos a analizar cuál sería el modo correcto de abordar la compleja y polifacética relación entre las explicaciones causales que dan cuenta de los procesos fisiológicos de los agentes intencionales y las explicaciones teleológicas que dan cuenta de los comportamientos intencionales de esos mismos agentes, o, correlativamente, la relación que hay entre los procesos neurológicos de los seres conscientes y las acciones intencionales de estos. Lo único que queremos subrayar es que la cuestión de la relación entre el cuerpo y la conciencia, el problema del dualismo, no es el problema de cómo se conectan dos tipos de entidad radicalmente distintos, la sustancia corpórea y la sustancia anímica, mental o consciente-trascendental, sino cómo se relacionan tipos de explicaciones radicalmente distintos: las explicaciones causales de los procesos fisiológicos de los seres conscientes o agentes intencionales con las explicaciones teleológicas del comportamiento intencional de dichos agentes.

La diferencia entre las explicaciones causales y las explicaciones intencionales o teleológicas no es, desde luego, algo que haya pasado desapercibido en la historia de la filosofía. El primero que fue claramente consciente de la importancia de distinguir entre ambos tipos de explicaciones fue Platón (*Fedón*, 97c–99d), quien acusó a Anaxágoras precisamente de reducir toda explicación a explicaciones causales sin que en ella quede lugar alguno para el intelecto (*νοῦς*) entendido en sentido propio, o, más exactamente, para las explicaciones que apelan al intelecto, esto es, las explicaciones que apelan a *razones*, como la explicación de por qué Sócrates aceptó morir en lugar de huir de Atenas.

Será, no obstante, Aristóteles (*Física*, 194b–195a; *Metafísica*, 1012b–1013a) el que sistematice esta intuición platónica, al distinguir entre distintos tipos de explicación en función del principio explicativo al que apelan. Entre los cuatro tipos de explicación que distingue Aristóteles encontramos las explicaciones *causales*, esto es, las explicaciones que apelan al principio del cambio y del reposo (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμύσεως*) y las explicaciones *teleológicas*, esto es, las que explican algo de acuerdo con el fin (*ὡς τὸ τέλος*). Sin embargo, la revolución científica del siglo XVII, que enterró las erradas explicaciones causales que proponía Aristóteles en su *Física*, también terminó por desechar como «no científicas» las explicaciones teleológicas y estableció como único modelo explicativo el modelo causal.

Esta tendencia, sin embargo, comenzó a revertirse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se empezó a establecer una diferencia entre el tipo de explicación propia de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), al que se denominó simplemente «explicación» (*Erklären*), y el tipo de explicación propia de las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*), al que se denominó «comprensión» (*Verstehen*). Aunque fue el historiador Droysen quien acuñó esta distinción en 1858, fueron Dilthey, primero, y Windelband y Rickert, después, quienes desarrollaron sistemáticamente esta distinción entre explicar y comprender, o, en la terminología de Windelband, entre explicaciones «nomotéticas» y explicaciones «idiográficas» (cf. Von Wright, 1971, pp. 4–10).

Husserl conocía muy bien la obra de Windelband y Rickert, como se pone de manifiesto en el curso del semestre de verano de 1927 titulado *Naturaleza y Espíritu* (cf. Hua XXXII, pp. 78–102). Además, él mismo desarrolló en *Ideas II* (Hua IV, pp. 173–211) una variante de la distinción entre el método explicativo de las ciencias naturales, que

identifica con lo que denomina la «actitud naturalista», y el método comprensivo de las ciencias humanas, que identifica con la «actitud personalista». Incluso defiende que el principio explicativo propio de las ciencias humanas no es la *causalidad de la naturaleza*, sino la *motivación*, y señala que el sentido del «*porque*» en ambos casos es totalmente diferente (Hua IV, p. 229). Pese a todo, tanto Husserl como quienes, antes que él, señalaron la diferencia fundamental entre las explicaciones intencionales o teleológicas y las explicaciones causales justifican esta diferencia explicativa en una supuesta diferencia entre tipos de sustancia: la naturaleza y la mente o el «espíritu». Husserl, por ejemplo, pese a su idealismo trascendental, mantiene la imagen clásica del dualismo en lo que toca al mundo *constituido*: en el mundo hay dos sustancias distintas, regidas por distintos tipos de leyes causales, que, pese a todo, interaccionan entre sí de maneras complejas²⁰⁴.

Para resolver, o, mejor sería decir, *disolver*, el problema del dualismo metafísico y del paralelismo psicofísico no basta, por tanto, con reconocer la diferencia entre las explicaciones causales y las explicaciones intencionales o teleológicas, sino que es necesario advertir que lo que denominamos «conciencia», «mente» o «espíritu», no es una sustancia distinta del cuerpo natural, regida por sus propias leyes y conectada de alguna manera con este, sino que son capacidades de un tipo de «cuerpos» naturales que les permiten a estos «cuerpos» interaccionar de maneras muy complejas con su entorno. Las explicaciones intencionales son explicaciones que permiten dar cuenta de estos comportamientos complejos a partir de unos principios explicativos distintos de los principios explicativos apropiados para dar cuenta de los (relativamente) más sencillos comportamientos de los seres inanimados, o de las partes inanimadas de los seres animados.

El dualismo o paralelismo que podemos establecer, por tanto, no es un dualismo entre sustancias, sino entre dos tipos de explicación, apropiadas para dos tipos de agentes muy distintos. Consecuentemente, la conexión que podemos tratar de buscar y establecer —aunque, como hemos visto, no en la forma de una correspondencia unívoca— no es entre dos sustancias distintas, la mente y el cuerpo, sino entre dos tipos de explicaciones, las explicaciones basadas en creencias y motivos y las explicaciones basadas en procesos físicos y fisiológicos. Aunque recordemos que ambos tipos de explicaciones pueden tratar de explicar el comportamiento de la misma «sustancia», por ejemplo, el organismo humano, solo que considerándolo, unas veces, como un complejo físico o fisiológico compuesto por «*agentes inertes*» (huesos, músculos, tendones, nervios, neuronas) y, otras, como un único *agente intencional*. No hay, pues, dos «sustancias», sino dos maneras de *considerar* una misma «sustancia» ligadas a dos tipos de *explicaciones* que tienen como objeto distintos tipos de *comportamiento*: el comportamiento *no intencional* o «*inerte*» y el comportamiento *intencional*.

Por tanto, la perplejidad sobre la percepción no se resuelve construyendo una teoría que explique cómo interaccionan los procesos causales con los supuestos procesos

²⁰⁴ Sobre el complejo modelo de interacción entre naturaleza, alma y espíritu en el mundo constituido que propone Husserl, esto es, sobre la particular versión husserliana del *paralelismo psicofísico*, cf. Hua IV, pp. 281–302.

mentales, o eliminando el proceso causal *material* para quedarnos solo con el proceso *mental*; la perplejidad se resuelve mostrando que la percepción, entendida como la adquisición de la capacidad de adecuar las acciones a los objetos de nuestro entorno de acuerdo con la apariencia con la que aparecen dichos objetos, no es el eslabón final, de naturaleza mental, de una determinada cadena físico-fisiológica, sino un elemento que pertenece a un plano explicativo distinto del de los procesos causales: el plano explicativo intencional. Solo aclarando las diferencias y las conexiones *conceptuales* entre las explicaciones causales y las explicaciones intencionales podremos disolver las distintas confusiones que rodean a la percepción. Aquí hemos dado algunas claves para llevar a cabo esta tarea, aunque la misma requeriría de una investigación más detenida y minuciosa, que, por motivos de tiempo y espacio, no podemos llevar a cabo en este trabajo.

C. LA NATURALEZA DE LA AUTOCONCIENCIA

Para cerrar el análisis de la naturaleza de la conciencia, esto es, de los rasgos esenciales de nuestro concepto de «conciencia», examinaremos una característica que, al menos desde Aristóteles, se ha asociado con la conciencia o conocimiento del mundo y que Descartes convirtió en su característica esencial o definitoria: la posibilidad de hacer objeto de conciencia a la propia conciencia, posibilidad que podemos denominar «autoconciencia» o «reflexión sobre la propia conciencia». Esto, además, preparará el terreno para la última parte de este trabajo: la crítica del método fenomenológico que, como vimos en la primera parte (cf. *supra*, § 20), se concibe fundamentalmente como un tipo de reflexión, en concreto, como *reflexión eidética*. Veamos, primero, cómo se ha entendido tradicionalmente esta conciencia de la propia conciencia y recordemos cómo la entiende Husserl y qué papel juega en el método fenomenológico.

§ 52. La autoconciencia precartesiana

Aunque ya encontramos discusiones sobre la conciencia de la propia conciencia —en la forma de una reflexión sobre el conocimiento del propio conocimiento— en Platón²⁰⁵, es en Aristóteles²⁰⁶ (*Acerca del alma*, 425b) donde encontramos la primera discusión sistemática sobre la autoconciencia y su relación con la conciencia perceptiva del mundo. En este pasaje del *Acerca del alma*, Aristóteles comienza dando por supuesto que percibimos que percibimos sin dar ningún argumento a favor de dicha afirmación. Sin embargo, en *Acerca del sentido y lo sensible* (437a), donde vuelve a tratar esta cuestión, Aristóteles da a entender que ningún argumento es necesario porque es algo evidente que no es posible no darse cuenta (*λανθάνειν*) de que se está percibiendo o viendo algo. De aquí concluye Aristóteles que es «necesario» (*ἀνάγκη*) que, en cierto sentido, el ojo

²⁰⁵ Cf., p. ej., *Cármides*, 165a–166c, donde se explora la idea de que la sensatez (*σωφροσύνη*) sea conocimiento del propio conocimiento. Para un análisis detallado de la posición platónica sobre la autoconciencia, cf. Kamtekar (2017).

²⁰⁶ Para la presente exposición del análisis aristotélico de la autoconciencia ha sido de gran utilidad el artículo de Caston (2002) sobre la aproximación aristotélica al problema de la intencionalidad. No obstante, el punto de vista que aquí se presenta difiere en puntos importantes del que presenta Caston.

se vea así mismo. La autoconciencia, por tanto, es una capacidad que acompaña necesariamente a la conciencia. De hecho, en su *Física* (244b–325a), considera que el rasgo que distingue las afecciones propias de los seres animados del resto de afecciones a las que están sujetos tanto los seres animados como los inanimados es precisamente el hecho de que las afecciones propias de los seres animados son alteraciones «al modo de la percepción» (κατὰ τὰς αἰσθήσεις), esto es, alteraciones que *no pasan desapercibidas* (λανθάνει) al ser animado. Dicho de otra manera, lo que caracteriza lo que hemos llamado aquí «afecciones intencionales» es, para Aristóteles, el hecho de ser conscientes para el sujeto que las padece²⁰⁷. Como veremos a continuación, esto cambiará radicalmente a partir de la Antigüedad tardía, de modo que, para los aristotélicos medievales, la autoconciencia será una capacidad puramente intelectual y, por tanto, algo exclusivo de los seres humanos. Pero antes de analizar este cambio en el modo de concebir la autoconciencia veamos cómo aborda Aristóteles esta cuestión.

Para Aristóteles (*Acerca del alma*, 425b), el principal problema respecto de la naturaleza de la autoconciencia, esto es, de la percepción de la propia percepción, reside en determinar si la autoconciencia es una percepción de segundo grado, distinta de la percepción primaria del mundo, o si, más bien, es la misma percepción del mundo la que, de alguna manera, se percibe a sí misma²⁰⁸. Aristóteles opta por esta última opción, pues, como pone de manifiesto, concebir la autoconciencia como una conciencia de segundo grado amenaza con un regreso al infinito: si la primera percepción es consciente a través de una segunda percepción, esta percepción será consciente, a su vez, de una tercera percepción, y así al infinito. Solo se puede cortar este regreso suponiendo una conciencia que no es asimismo consciente, lo cual es absurdo para Aristóteles, o suponiendo que una de las percepciones es a la vez percepción de sí misma. Y, como señala Aristóteles, si en algún momento hay que conceder que una percepción se percibe a sí misma, ¿por qué no hacer esto respecto de la primera percepción de la serie?

Aristóteles, por tanto, considera que toda conciencia de algo es, asimismo, conciencia de sí misma. Sin embargo, junto a este tipo básico de autoconciencia que compartirían todos los animales, Aristóteles también analiza un tipo superior de autoconocimiento que solo sería accesible a los seres con intelecto, incluyendo aquí de manera preeminente al ser que no es sino un intelecto que se entiende a sí mismo: Dios. No encontramos, no obstante, un tratamiento detenido de este autoconocimiento de carácter inteligible en la

²⁰⁷ Que, para Aristóteles, tenemos conciencia de todos nuestros «estados o actos de conciencia», es decir, de todas nuestras afecciones intencionales, y no solo de las percepciones, queda claro en un famoso pasaje de la *Ética a Nicómaco*, donde, además, encontramos una «protoversión» del *cogito* cartesiano: «[...] si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar) [...]» (1170a–b [1985, p. 372]).

²⁰⁸ Según la interpretación tradicional de este pasaje de *Acerca del alma*, el problema que trataría de resolver Aristóteles no sería cuál es la naturaleza de la percepción de la propia percepción, sino cuál es el sentido con el que se percibe la propia percepción. Sin embargo, Caston (2002), siguiendo en esto a Brentano, argumenta convincentemente que, en este pasaje, «αἰσθησις» hace referencia a la «actividad» de la percepción y no a la capacidad perceptiva.

obra del estagirita. Lo único que encontramos son sucintas referencias a dicha capacidad en *Acerca del alma*. Por ejemplo, después de señalar que el intelecto, al contrario que el resto de las facultades cognoscitivas, es algo «separado del cuerpo» (χωριστός)²⁰⁹, Aristóteles habla de la posibilidad que tiene el intelecto de inteligirse a sí mismo cuando ha actualizado en él la forma de los objetos (429b). El argumento que le lleva a considerar que el intelecto es «separado» o incorpóreo, desarrollado justo antes de hablar de la capacidad reflexiva del intelecto (cf. 429a–b), no tiene nada que ver con la posibilidad del intelecto de inteligirse a sí mismo, sino con la necesidad de que el intelecto sea pura potencialidad. Más adelante (430b), sin embargo, establecerá una conexión más estrecha entre la capacidad reflexiva del intelecto y su carácter separado. En este pasaje, Aristóteles argumenta que todo aquello que, como el intelecto, no puede tener contrario —pues debe poder ser todas las cosas—, se conoce a sí mismo y es separado. Aquí Aristóteles parece dar a entender que la capacidad reflexiva del intelecto y su carácter separados están, de alguna manera conectados, aunque no termina de aclarar la naturaleza de esta conexión.

Siglos más tarde, el neoplatónico Proclo, en sus *Elementos de teología*, seguirá este hilo suelto en el *corpus aristotelicum* y sostendrá que hay una conexión esencial entre la capacidad reflexiva del intelecto y su carácter separado e incorpóreo. En concreto, Proclo intenta demostrar el carácter incorpóreo —y, por tanto, indestructible e inmortal— del alma intelectual a partir de su capacidad reflexiva²¹⁰. Esta prueba sobre la incorporeidad del alma, que conecta de manera necesaria reflexión e incorporeidad, tendrá una enorme influencia sobre la consideración filosófica de la autoconciencia en la Edad Media²¹¹. De

²⁰⁹ Aristóteles recae, así, en la cosificación platónica del alma que parecía haber superado al definir el alma como la actualización primera o la esencia específica del viviente.

²¹⁰ La demostración que da de la incorporeidad del alma es la siguiente:

Porque si el alma se conoce a sí misma, y si, por otra parte, todo aquello que se conoce a sí mismo se vuelve hacia sí mismo [83 y 17], y en fin si aquello que se vuelve hacia sí mismo ni es cuerpo (pues ningún cuerpo es capaz de volverse hacia sí mismo) [15] ni es inseparable del cuerpo (pues aquello que es inseparable del cuerpo no puede por naturaleza volverse hacia sí mismo, pues al hacerlo se separaría del cuerpo) [16], de ello se sigue que el alma ni es una sustancia corpórea ni es inseparable del cuerpo. Ahora bien, que se conoce a sí misma es cosa evidente, pues, si conoce aquello que se encuentra por encima de ella, con mayor razón se conoce por naturaleza a sí misma, recabando el conocimiento de sí misma de los principios causales que le son anteriores (*Elementos de teología*, prop. 186 [2017, p. 134])

Y la prueba que ofrece sobre la proposición 15 es esta:

Ningún cuerpo es capaz por naturaleza de volverse hacia sí mismo. En efecto, si aquello que vuelve a algo está conectado a esa cosa a la cual retorna, es evidente que también las partes del cuerpo se congregarán todas con todas aquellas partes del cuerpo que ha efectuado el proceso de retorno hacia sí mismo; y ello en tanto que por «volverse hacia sí mismo» se entendía lo siguiente: que dos seres se convertirán en una unidad, el ser que ha efectuado el proceso de conversión y aquel al cual se ha convertido. Pero esto es imposible en un cuerpo y, en general, en todos los seres divisibles: aquello que es divisible no puede en su totalidad conectarse consigo mismo en su totalidad a causa de la separación de las partes, ya que cada una de ellas tiene una sede propia distinta de las otras. En consecuencia, ningún cuerpo por naturaleza puede volverse hacia sí mismo, tal como una totalidad efectúa el proceso de retorno a una totalidad. Si hay algo que en alguna medida es capaz de volverse hacia sí mismo, eso es incorpóreo y carece de parte. (*Elementos de teología*, prop. 15 [2017, p. 45])

²¹¹ Puede consultarse Cory (2014, pp. 22–26) para un examen más detallado de la influencia que tuvo Proclo en las consideraciones medievales sobre la reflexión por medio del *Liber de causis*, traducción al latín de una obra elaborada sobre el siglo IX por un autor anónimo musulmán, que fue atribuida en

hecho, a partir de Proclo la autoconciencia se entenderá exclusivamente como algo que solo el intelecto puede realizar. Esta influencia se extiende hasta bien entrada la Edad Moderna, como se pone de manifiesto en la entrada dedicada a la reflexión en el *Léxico filosófico* de Goclenius (1613), donde leemos que «la reflexión es una acción íntima del intelecto por la que se conoce a sí mismo, a sus actos y sus especies, [...] lo cual es un argumento a favor del ser divino e inmaterial del intelecto» (p. 971).

Ciertamente, Proclo no fue el primero en afirmar que el autoconocimiento es algo puramente intelectual. Esta idea está ya en otros autores de la tradición platónica, entre ellos, el fundador del llamado «neoplatonismo», Plotino (cf. Brachtendorf, 2000, pp. 15-34; Remes, 2017), y, como veremos, también Agustín de Hipona. Incluso, hay quien ha sugerido que en Platón ya está la idea de que el conocimiento de uno mismo es algo esencialmente intelectual (cf. Caston, 2002, p. 788, n. 76). La importancia de Proclo radica en cómo combina en su prueba de la incorporeidad del alma intelectual la tradición intelectualista platónica con las observaciones aristotélicas sobre la capacidad reflexiva del intelecto humano. A partir de Proclo, tanto platónicos como aristotélicos coincidirán en que el autoconocimiento es una capacidad exclusivamente intelectual, pues solo el intelecto puede ser considerado como algo incorpóreo. Incluso los autores medievales más aristotélicos, como Santo Tomás, entenderán, en consonancia con Proclo²¹², que la autoconciencia es una facultad del intelecto o mente²¹³. Esto explica por qué los filósofos escolásticos que, en el siglo XVII criticaron la novedosa concepción cartesiana del alma —que, como veremos, define a esta a partir de la autoconciencia—, estaban, no obstante, de acuerdo con él —y en desacuerdo con Aristóteles— en que solo los seres humanos son autoconscientes²¹⁴: si los animales carecen de intelecto, carecen, en consecuencia, de toda posibilidad de volverse sobre sí mismos y, por tanto, de tener conciencia de su propia conciencia.

Pero antes de pasar a la posición cartesiana sobre la autoconciencia y la reflexión, tenemos que ver, aunque sea someramente, la posición de Agustín de Hipona, quien, junto con Aristóteles y Proclo, fue, sin lugar a duda, el filósofo que más directamente influyó en la manera de abordar la autoconciencia en la Edad Media, y también en la aproximación cartesiana a dicho problema²¹⁵. Para San Agustín, el autoconocimiento es una propiedad esencial de la mente, derivada del carácter trinitario del alma humana en cuanto *imago Dei*. Al igual que Dios es uno y trino (Padre, Hijo y Espíritu Santo), también el alma humana es, en cierto sentido, tres en uno, en este caso: mente (*mens*), conocimiento de sí (*notitia sui*) y amor de sí (*amor sui*). Es esencial al alma humana, por

un principio a Aristóteles, pero que, como Tomás de Aquino (*Super librum de causis*, I, i) advirtió, no es sino una adaptación de los *Elementos de Teología*.

²¹² Para un análisis de la recepción tomista de la prueba de la incorporeidad del alma intelectual, cf. Pasnau (2004, p. 190–199).

²¹³ Para un iluminador análisis del tratamiento tomista del autoconocimiento y una crítica del mismo en la misma línea que desarrollaremos más adelante, cf. Kenny (1993, pp. 119–127).

²¹⁴ Sobre la disputa en torno a la naturaleza de la conciencia entre cartesianos y escolásticos, cf. Thiel (2011, pp. 49–50).

²¹⁵ Esta exposición del pensamiento de Agustín de Hipona sobre la autoconciencia está basada fundamentalmente en Brachtendorf (2017).

tanto, la autoconciencia. Pero ¿en qué consiste esta autoconciencia? San Agustín comienza su análisis de la autoconciencia afrontando una objeción escéptica a la posibilidad del autoconocimiento, que se debe a Sexto Empírico y que San Agustín seguramente conocía a través de Plotino (cf. Brachtendorf, 2017, p. 105). Según esta objeción, que no es sino una variante de la paradoja del *Menón* (80d–e), no sería posible que la mente llegara a conocerse a sí misma, pues si la mente no se conoce ya, no sabría qué tendría que conocer, y si ya es conocida por sí misma, no tiene, entonces, ninguna necesidad de conocerse. San Agustín resuelve esta objeción distinguiendo entre dos tipos de autoconocimiento: una autoconciencia prerreflexiva, por la que la mente siempre está presente ante sí misma, y una reflexión discursiva, en la que la mente se hace objeto de pensamiento (*De Trinitate*, X, ix, 12). Al primer tipo de autoconocimiento lo llama San Agustín «*conocerse en sentido propio*» (*se nosse*), mientras que el segundo sería, más bien, un *pensarse* (*se cogitare*) (X, v, 7). La autoconciencia prerreflexiva es un conocimiento intuitivo inmediato de la propia mente que, además, es el más cierto de todos los conocimientos en la medida en que no hay nada que esté más presente a la mente que ella misma (X, vii, 10). Esta autoconciencia es también la que aporta la mejor refutación de la duda escéptica, pues, aun quien duda de todo, no puede dudar de que duda y, por tanto, vive (X, x, 14).

Tenemos, pues, en San Agustín, dos de las características esenciales que definirán la autoconciencia cartesiana: la conexión esencial entre mente y autoconciencia —conexión que, de otro modo, también estableció Proclo— y su carácter absolutamente indubitable. Esto no quiere decir, sin embargo, que la reflexión cartesiana sobre la autoconciencia sea una mera variante de la reflexión agustiniana. Al contrario, Descartes será el primero en hacer de la autoconciencia el verdadero pilar de todo su sistema filosófico y el que definitivamente identificará alma, mente y autoconciencia sin acudir para ello a razones teológicas. A partir de Descartes, ya no se hablará tanto del *alma* humana cuanto de su *mente* o, también, de su *conciencia*, puesto que el atributo esencial del alma ya no será, como lo era para la filosofía antigua y medieval —incluyendo a San Agustín—, ser *principio de vida*, sino precisamente ser *conciencia de sí misma*.

§ 53. La autoconciencia cartesiana y poscartesiana

Como ha puesto de manifiesto Ben Yami (2015), la revolución cartesiana en el ámbito de la psicología va de la mano de su revolución en el ámbito de la fisiología. El desarrollo de una fisiología de corte mecanicista trae consigo el abandono de la aproximación aristotélica a la biología, en particular la idea de que la explicación de los movimientos de un ser viviente pasa por la apelación al alma como principio de vida. Para Descartes, los movimientos de un cuerpo vivo deben explicarse en función de los mismos principios que los movimientos de cualquier otro cuerpo, y estos principios son los principios de la naciente física matemática. Como consecuencia de este planteamiento, la referencia al alma deja de tener sentido en la explicación de la naturaleza y, con ello, la concepción misma del alma como principio de vida deja de tener sentido. Lo único

que queda fuera del dominio de la nueva física matemática es el alma específicamente humana, esto es, el intelecto o mente²¹⁶.

En consonancia con su rechazo del paradigma aristotélico, la mente no se considera como un conjunto de capacidades del organismo humano, sino, de acuerdo con el paradigma platónico, como una sustancia inmaterial (relativamente) separada del cuerpo. Para demostrar la existencia y la naturaleza de esta sustancia inmaterial de acuerdo con los estándares de certeza absoluta que exige su método, Descartes recurrirá a lo que para él es el principio más cierto de todos los principios, el *cogito*. Como hemos visto, el *cogito* está anticipado en San Agustín, y, ciertamente, Descartes estaba familiarizado con la versión agustiniana del mismo²¹⁷. Sin embargo, Descartes va más allá de San Agustín cuando convierte el *cogito* en el principio último de todo su sistema filosófico. El *cogito* no es solo el primer principio del que Descartes tratará de deducir conforme a las reglas de su método todo el conocimiento de la realidad, sino que es también la clave para entender la naturaleza de la mente. La naturaleza de esta se revela precisamente en el *cogito*, pues es en el *cogito* donde la mente se capta así misma conforme a su propia naturaleza, la de ser una *res cogitans*, esto es, una sustancia cuya naturaleza está constituida por el propio pensamiento: «cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis» (AT VIII, p. 25). Pero el pensamiento, para Descartes, no es sino «todo aquello que está en nosotros y de los que somos inmediatamente conscientes [*immediate consci*]]» (AT VII, p. 160).

Descartes, por tanto, define la mente, que es para él la única alma que hay, en términos de pensamiento, y el pensamiento en términos de conciencia inmediata²¹⁸. En

²¹⁶ No deja de ser significativo que, en las *Meditaciones filosóficas*, Descartes solo utilice la palabra «anima» en la parte destructiva de las mismas, esto es, en la parte en la que está poniendo a prueba sus antiguos conocimientos, y que tan pronto como llega a la verdad indubitable de que él, quien medita y duda, existe, se identifique inmediatamente como una cosa que piensa, como una *res cogitans*, a la que se refiere, no como alma (*anima*), sino como mente, intelecto o razón (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) (AT VII, p. 27). Esta elección terminológica no es casual, pues tras ella se encuentra un rechazo de la concepción aristotélica del alma como principio de vida. Descartes, en la segunda serie de respuestas a las objeciones de su *Meditaciones* (AT VII, p. 161), justifica la preferencia del término «mens» frente a «anima» por la ambigüedad de este último, y, aunque en este pasaje se refiere explícitamente a la asociación que se hace de la palabra «anima» a cosas corporales, no cabe duda de que la principal asociación que quiere eliminar es la asociación del alma humana con el principio de vida del cuerpo humano.

²¹⁷ Ben Yami (2015, pp. 175–180) argumenta convincentemente que, pese a las negaciones explícitas de Descartes, es indudable que Descartes estaba familiarizado con la obra de San Agustín.

²¹⁸ Aquí debemos notar que Descartes es el primer filósofo que utiliza los términos «consci», «conscientia» y sus derivados para referirse al inmediato conocimiento de todo aquello que la mente encuentra en sí. En la filosofía medieval, «conscientia», traducción del griego «συνείδησις», hacía referencia al conocimiento de las propias acciones y de los principios morales con los que se valoran estas acciones (cf. Thiel, 2011, p. 5–18). Solo a partir de Descartes el término «conscientia» significará en filosofía el conocimiento íntimo e inmediato que tiene la mente de lo que en ella se encuentra y, por extensión, se terminará denominando «conciencia» a la propia mente. Ya a principios del siglo XVIII, el sentido cartesiano del «conciencia» se había impuesto como el principal, como pone de manifiesto el hecho de que Clarke considere que «conciencia», «en el sentido más estricto y exacto de la palabra, no significa ni una *capacidad* de pensar, ni tampoco un *pensamiento actual*, sino el *acto reflexivo por el cual sé que pienso y que mis pensamientos y acciones son los míos y no los de otro*» (citado en Thiel, 2011, p. 231).

esto, Descartes considera ser un verdadero pionero filosófico (cf. AT VIII, p. 348), lo cual no quiere decir, como subraya Garber (1998, p. 767), que uno no pueda ver en la cosa pensante de Descartes más que meras huellas del alma intelectual de Aristóteles, o, más exacto sería decir, de Proclo. En cualquier caso, lo cierto es que para Descartes la autoconciencia no es solo una característica fundamental de la mente, sino que es su característica definitoria: la mente es aquello que se da a sí mismo de manera inmediata e indubitable y, por tanto, su atributo principal es el pensamiento.

Pero con el *cogito* Descartes no solo redefine la mente a partir de la autoconciencia, sino que además convierte a la mente en una *res*, en una cosa, esto es, convierte lo que según la concepción aristotélica era una capacidad propia de un tipo particular de animales en una sustancia concreta. De hecho, para Descartes la mente no solo es una sustancia, sino que es la única sustancia cuya existencia es inmediatamente indubitable. Descartes, ciertamente, no es el primero en considerar al alma como una sustancia separada —este es un principio esencial del platonismo del que, como hemos visto en el anterior parágrafo, ni siquiera Aristóteles consiguió librarse completamente, al menos por lo que toca al alma intelectual—, pero, a partir de él, la sustancialidad de la mente se entenderá como una consecuencia ligada al mismo *cogito*. El propio Husserl, a pesar de criticar la interpretación «mundana» del *cogito* (cf. *supra*, § 18, y Hua I, pp. 63–64), no pudo desprenderse de la idea de que el *cogito* demuestra el carácter *absoluto*, esto es, *sustancial*, de la conciencia: la conciencia no es esencialmente una capacidad de un determinado animal, sino que es un algo concreto que tiene como momentos abstractos un polo yoico y un polo objetivo.

Hasta ahora sabemos que, para Descartes, la mente es esencialmente una *res cogitans* y que, como tal, está constituida por *cogitationes*, esto es, por todo aquello que se da de manera inmediata y, por tanto, indubitable a la conciencia. Pero todavía no sabemos cuáles son exactamente estas *cogitationes* que se dan de manera inmediata e indubitable a la conciencia. La respuesta la encontramos en las *Meditaciones* justo a continuación de la definición de las *cogitationes* como todo aquello que es inmediatamente consciente: «las *cogitationes* son todas las operaciones de la voluntad, del intelecto, de la imaginación y de los sentidos» (AT VII, p. 348)²¹⁹. Esto es, como vimos en la primera parte (cf. *supra*, § 4), Descartes utiliza el término «pensamiento» (*cogitatio*) con una amplitud similar a como Husserl utiliza el término «vivencia» (*Erlebnis*). Es fácil, siguiendo a Descartes, concluir que el primer sentido de conciencia sería el conocimiento inmediato e

²¹⁹ Nótese que, en las *Meditaciones*, Descartes se refiere a lo que se da a la conciencia de manera inmediata, esto es, a las *cogitationes*, también como «ideas» (cf. AT VII, p. 181). Pero, como vimos anteriormente (cf. *supra*, § 28), «ideas» son también las representaciones de las cosas externas que se forman en la mente como consecuencia del proceso perceptivo. No entraremos aquí en el complejo debate interpretativo sobre la relación entre lo que Descartes llama la idea en sentido material (*materialiter*), que identifica con las operaciones de la mente (*operationes intellectus*), y la idea en sentido objetivo (*objective*), que identifica con la cosa representada en dichas operaciones (*re per istam operationem representata*) (cf. AT VII, p. 8), esto es, no entraremos aquí en la discusión sobre la concepción cartesiana de la *intencionalidad* de la conciencia. Para un pormenorizado análisis de esta cuestión en el que se ponen de manifiesto las ambigüedades y contradicciones del tratamiento cartesiano del concepto de «idea», cf. Kenny (1987, pp. 96–116).

indubitable que tenemos de todas nuestras *cogitationes*, del cual se derivaría un segundo sentido de conciencia, que sería sinónimo del conjunto de *cogitationes* que podemos percibir indubitadamente y que conforman una unidad en el tiempo. Estas son precisamente las dos definiciones principales de «conciencia» que reconoce Husserl (conciencia como conjunto de vivencias y conciencia como percepción interna o adecuada), tal y como vimos en la primera parte (cf. *supra*, § 4).

Asimismo, es importante notar que Descartes, siguiendo el hilo de San Agustín, considera que la conciencia de las propias *cogitationes*, esto es, la percepción interna, es el único conocimiento que es, de manera inmediata, absolutamente cierto e indubitable. Aquí se encuentra el germen de la idea que Brentano llevará a sus últimas consecuencias al señalar que la percepción interna es «propiamente la única percepción en el sentido auténtico de la palabra» (1924, p. 128; cf. también 1982, p. 129). Como pondremos de manifiesto, esta idea sigue ejerciendo una influencia decisiva en Husserl, aunque Husserl no llegue al extremo de afirmar que la percepción interna o adecuada es la única percepción en sentido propio. Pero antes de pasar a Husserl, veamos en qué consiste exactamente para Descartes esta *conscientia* inmediata de las propias *cogitationes* y cómo este análisis de la estructura de la autoconciencia llega a Husserl vía Locke y Brentano.

Thiel (2011, p. 43–54) analiza exhaustivamente los distintos pasajes en los que Descartes reflexiona sobre la *conscientia*, esto es, la autoconciencia, para tratar de aclarar si, en último término, la *conscientia* se concibe como una *cogitatio* de segundo orden o como una autoconciencia inseparable de la *cogitatio* de primer orden. Lo primero que se pone de manifiesto es que, en distintos pasajes, Descartes parece decir distintas cosas. En algunos lugares, parece identificar la *conscientia* con la reflexión propiamente dicha, esto es, con las *cogitationes* dirigidas explícitamente a la propia mente. Por ejemplo, en una carta a Burman, Descartes define «ser consciente» como «pensar y reflexionar sobre los propios pensamientos» (AT VII, p. 422). Sin embargo, en otros lugares, señala tajantemente que «se engaña» (*hallucinatur*) quien piensa que, para que una sustancia sea espiritual, esto es, una mente, es necesario que, además de pensar, piense su propio pensamiento mediante un acto de reflexión («requiri ut actu reflexo cogitet se cogitare») (AT VII, p. 559).

Thiel concluye que, a pesar de que Descartes parece vacilar entre concebir la *conscientia* como algo indistinguible de las *cogitationes* de primer orden y concebirla como un acto de segundo orden, la evidencia textual parece favorecer ligeramente esta segunda opción. Sin embargo, esto no se cohonestaba bien con la idea cartesiana de que pensamiento es todo aquello que está *inmediatamente* dado a la conciencia. Si la *conscientia* fuera un acto de segundo orden, los pensamientos no estarían presentes a la conciencia hasta que realizáramos el correspondiente acto de reflexión. Además, esta concepción de la autoconciencia estaría expuesta a la objeción agustiniana: si los pensamientos no están inmediatamente presentes a la conciencia antes de toda reflexión explícita, ¿cómo es posible que dirijamos nuestra reflexión a ellos? Parece más razonable pensar que Descartes distingue, tal como hacía San Agustín, entre una autoconciencia prerreflexiva y una reflexión explícita, y que, consecuentemente, dependiendo del contexto, el término «conscientia» se refiere a la autoconciencia o a la reflexión.

Esta dualidad entre autoconciencia prerreflexiva y reflexión explícita queda definitivamente fijada por Locke, quien sigue en esto muy de cerca a Descartes. Locke asume la nueva concepción cartesiana de la mente que hace de la autoconciencia el atributo definitorio de la misma. En un pasaje muy cartesiano, Locke afirma que «tan ininteligible es decir que un cuerpo es extenso sin tener partes como decir que algo piensa sin ser consciente de ello», pues, concluye, «pensar consiste en ser consciente de que uno piensa» (*Essay*, II, i, 19). Pero esta conciencia o percepción interna de lo que pasa en la mente debe distinguirse de la reflexión en sentido propio, esto es, de «la atención que la mente presta a sus propias operaciones y al modo en que se dan, por motivo de la cual llega a haber *ideas* de estas operaciones en el entendimiento» (II, i, 4). Esta reflexión, a diferencia de la conciencia, no es algo que acompañe a todo pensamiento, sino que es una de las operaciones que la mente puede realizar en un momento determinado: «En su momento, la mente se pone a reflexionar sobre sus propias operaciones [...] y por medio de dicha reflexión se provee de un nuevo conjunto de *ideas*, que llamo *ideas de reflexión*» (II, i, 24).

No obstante, Locke, al igual que Descartes, no dedica mucho tiempo a analizar la naturaleza de esta conciencia inmediata que tenemos necesariamente de todos nuestros pensamientos. Quien sí dedica un esfuerzo considerable a aclarar la naturaleza de la autoconciencia o conciencia interna y a diferenciarla de la reflexión u observación interna es Brentano, quien no solo es un gran lector de Descartes y Locke, sino también de Aristóteles. Brentano (1924, pp. 178–179), refiriéndose expresamente a Aristóteles, considera que la conciencia interna, la conciencia de la propia conciencia, no es un acto de segundo grado dirigido al acto de primer grado, sino que la conciencia interna tiene lugar porque el propio acto de conciencia de primer grado es *secundariamente* objeto de sí mismo. Para Brentano, todos los actos mentales tienen un doble objeto, un objeto primario, que puede ser, por ejemplo, un fenómeno físico, y un objeto secundario, que es el propio acto. De esta manera, nos dice Brentano (pp. 180–183), podemos evitar el regreso al infinito que supone postular un acto de conciencia de grado superior para explicar la conciencia que tenemos de nuestra propia conciencia, sin tener, para ello, que suponer un acto de conciencia que no es, a su vez, consciente.

Esto no quiere decir, no obstante, que no pueda haber actos de reflexión explícita cuyo objeto primario sea otro acto de conciencia. Brentano (1924, p. 180) reconoce la existencia de estos actos que denomina «observaciones internas». Ahora bien, estos actos no pueden ser la conciencia interna que acompaña necesariamente a todo contenido de conciencia, no solo porque entender la conciencia interna como un acto daría lugar a un regreso al infinito, sino porque los actos de observación interna no pueden dirigirse a los actos de conciencia en el momento en que estos se ejecutan, sino solo en el recuerdo, aunque sea el recuerdo inmediato. Esto se debe, según Brentano, a que la conciencia solo puede atender en cada momento a un objeto, por lo que, si estamos observando y, por tanto, atendiendo a un determinado objeto externo, no es posible que atendamos simultáneamente a nuestro atender al objeto físico. La percepción del objeto físico es *percibida* secundariamente por el mismo acto de percepción, pero la *observación* del acto mismo solo es posible en el recuerdo.

Brentano, por tanto, presenta una versión renovada de la propuesta aristotélica de la autoconciencia, aunque lo hace en un marco cartesiano. Como señala al comienzo de su *Psicología desde un punto de vista empírico* (1924, pp. 6–13), considera acertada la corrección que en el ámbito del estudio del alma Descartes hace Aristóteles. Es más, Brentano considera que se trata aquí de una «corrección obvia, requerida por la naturaleza de la cosa misma» (p. 7), una corrección que, argumenta Brentano de manera poco convincente, se encontraría ya apuntada por Aristóteles (pp. 7–8). Sea como fuere, Brentano adopta como algo evidente la identificación cartesiana del alma con la conciencia²²⁰. Ahora bien, si Descartes vio mejor que Aristóteles que la psicología no se debe encargar del principio de vida de todo ser vivo, sino solo de la conciencia, Aristóteles fue más perspicaz, según Brentano, a la hora de determinar la naturaleza de la conciencia de la propia conciencia, esto es, de la *autoconciencia*, pues vio con claridad que la autoconciencia no puede ser un acto de conciencia de segundo grado, sino la dirección secundaria y autorreferencial de todo acto de conciencia (pp. 178–179).

Husserl critica duramente la concepción brentaniana de la conciencia interna en las *Investigaciones lógicas*. De hecho, como vimos en la primera parte, en la primera edición de las *Investigaciones* (cf. *infra*, §4), Husserl rechaza por «artificiosa» la idea misma brentaniana de una conciencia interna que sea más primitiva que la reflexión y que acompañe necesariamente a toda vivencia. Sin embargo, sus análisis de la conciencia del tiempo le llevaron a cambiar su postura. Husserl llegó a la conclusión de que la reflexión, como acto de observación inmanente *patente*, solo es posible si la conciencia ya era antes consciente de manera *latente* (Hua VIII, p. 90). Esto es, solo puedo reflexionar sobre mi propia conciencia, si, de alguna manera, antes de la reflexión, mi conciencia «estaba *para mí ya ahí*, era ya consciente, solo que no era experimentada de una manera temática» (Hua XV, pp. 492–493). A esta conciencia de sí prerreflexiva la denomina Husserl en algunos lugares «conciencia originaria» o «protoconciencia» (Hua X, p. 118). Solo en virtud de esta «protoconciencia» y de la «retención» de la misma, que la «mantiene asida» y evita así que se pierda, es posible la vuelta explícita, *objetivadora*, sobre la propia conciencia en que consiste la reflexión (Hua X, pp. 118–120).

Con todo, la posición de Husserl difiere de la de Brentano —y de la de Aristóteles— en un respecto fundamental: Husserl no considera que sean las propias vivencias «de primer grado» las que son prerreflexivamente conscientes de sí mismas, sino que piensa que esta autoconciencia prerreflexiva es la obra de una conciencia de segundo grado: la *conciencia interna del tiempo*. Es esta conciencia interna del tiempo la que es consciente de las vivencias, esto es, la que las «constituye», la que las «hace aparecer» como unidades temporales. «Toda vivencia en cuanto objeto temporal se constituye, en primer lugar y originariamente, para la conciencia interna, haciéndose consciente como unidad continua mediante un río de impresiones originarias, retenciones y protenciones» (Hua XI, p. 292). Ahora bien, al postular esta conciencia interna de segundo grado, Husserl se ve confrontado con el problema del regreso al infinito que ya advirtió Aristóteles: si la

²²⁰ No obstante, como señalamos en la primera parte (cf. *supra*, § 4), Brentano no adopta la *definición* cartesiana de la conciencia como «conciencia o percepción interna», sino que define la conciencia desde la *intencionalidad*.

conciencia de primer grado es consciente por medio de una conciencia de segundo grado, ¿no tendremos que postular una conciencia de tercer grado que sea consciente de esta conciencia de segundo grado? Husserl formula el problema de la siguiente manera:

¿Qué quiere decir el estar presente del proceso originario [esto es, de la conciencia interna del tiempo]? La conciencia del mismo, en particular de cada fase, ¿no está presente también a esta conciencia? ¿Y no exige una conciencia, un estar presente, ulterior? Esta es, reducida a su última expresión, la vieja dificultad de la conciencia interna. (Hua XXXIII, p. 224)

Aunque Husserl ensayó varias soluciones (cf. Bernet y Lohmar, 2001, pp. XXXVII–XLIV), la solución que se considera canónica es la que concluye que la conciencia de segundo grado, la conciencia interna del tiempo, no es solo consciente de las vivencias intencionales de primer grado, sino también de sí misma (cf., p. ej., Zahavi, 1999). O, expresado en la terminología de Husserl, la conciencia interna del tiempo no solo constituye su objeto (el dato impresional inmanente), sino que también se constituye a sí misma, se «hace aparecer» ante sí misma.

El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente es, sino que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo. (Hua X, p. 83 [2002, p. 103])

Esta «admirable» autoconstitución de la conciencia interna del tiempo no es, en el fondo, más que una nueva versión de la solución aristotélico-brentaniana del problema de la autoconciencia: la conciencia es, en el mismo acto, consciente de su objeto y consciente de sí misma. Así como Brentano (1924, p. 180) habla de un *doble objeto* de los actos psíquicos —uno primario, que es el objeto al que el acto tiende, y uno secundario, que es el propio acto—, Husserl (Hua X, pp. 81–82) habla de una *doble intencionalidad* de la conciencia interna del tiempo: una «*transversal*» que se dirige a su objeto, al dato impresional, y otra «*longitudinal*», que se dirige al propio flujo en que consiste la conciencia interna del tiempo. Así pues, Husserl acaba abogando por la solución brentaniana de una conciencia que es *secundariamente* consciente de sí misma a la vez que es *primariamente* consciente de su objeto, solo que, en lugar de atribuir esta doble intencionalidad a las vivencias de primer grado, se la atribuye a una supuesta conciencia de segundo grado, esto es, a la conciencia interna del tiempo.

Nos encontramos, por tanto, ante una teoría que, a pesar de ser —utilizando el calificativo que Husserl usó contra Brentano— más «artificiosa» que la del propio Brentano, descansa, sin embargo, sobre la misma concepción básica de la autoconciencia como una autopercepción *secundaria* que acompañaría a la percepción *primaria*. Esto supone que la teoría husserliana de la autoconciencia, además de tener que enfrentar los mismos problemas que la teoría de Brentano²²¹, tiene la desventaja añadida de tener que

²²¹ Zahavi (1999, pp. 73–74) considera que la posición husserliana sobre la autoconstitución de la conciencia interna del tiempo se libra de las objeciones que pueden hacerse a la teoría brentaniana de la autoconciencia en la medida en que, para Husserl, la conciencia interna del tiempo no es *objeto* de conciencia de sí misma, ya que en el plano de la conciencia interna del tiempo todavía no hay constitución aprehensora ni, por tanto, objetivación en sentido propio. Sin embargo, el principal

justificar fenomenológicamente la existencia de una supuesta conciencia interna de segundo grado, que subyace a la primaria y la constituye. Si ya resulta imposible encontrar la multitud de actos de primer grado que, en teoría, conforman nuestra experiencia cotidiana (cf. *supra*, § 37), mucho más difícil es encontrar la síntesis temporal que estaría realizando constantemente la conciencia interna del tiempo «por debajo de» el nivel de las vivencias de primer grado.

Por lo que respecta a la reflexión explícita sobre las propias vivencias, Husserl tampoco se aleja demasiado de la concepción brentaniana de la misma. De manera análoga a como Brentano entiende la reflexión como un acto explícito de «observación interna» que es posible solo como *recuerdo* del acto psíquico recién sido (Brentano 1924, p. 181), Husserl entiende la reflexión como un acto aprehensivo que recae en una vivencia —o un momento de una vivencia— ya sida, pero que se «mantiene asida» en la *retención*. Esto es, «a la retención debemos [...] el que la conciencia pueda ser objetivada» (Hua X, p. 119 [2002, p. 142]). Es cierto, no obstante, que Husserl distingue claramente la retención o recuerdo primario de la rememoración o recuerdo secundario (Hua X, p. 35). Así, mientras que la retención es la conciencia de lo ya sido que forma parte esencial de toda percepción, la rememoración es, en cuanto tipo de re-presentación, un acto distinto de la percepción —acto que, en cuanto tal, tiene su estructura temporal y, por tanto, también, su propia retención (Hua X, p. 105)—. También es cierto que Husserl distingue entre una reflexión «perceptiva» o «percepción inmanente» —«si la vivencia transcurrida continúa produciéndose en nuevos datos originarios y sigue siendo, pues, impresión» (Hua X, p. 118 [2002, p. 141])— y una reflexión «rememorativa» —«si la vivencia, concluida ya como un todo, “retrocede al pasado”» (*ibid.*)—. Sin embargo, también la percepción inmanente es, en cierto sentido, una «observación del pasado», pues, aunque la vivencia sobre la que reflexiona, considerada como un todo concreto, sigue estando presente, el momento de la misma al que se dirige la reflexión es el momento ya sido y retenido, no el momento dado en el «presente vivo».

En cualquier caso, aun teniendo en cuenta las diferencias entre la posición de Husserl y la de Brentano, no cabe duda de la continuidad entre ambas: en ambos casos la reflexión se entiende como un acto de observación de segundo grado, cuyo objeto es una vivencia —o un momento de una vivencia—, que, aunque ya ha sido y, en consecuencia, es, en algún sentido, «algo pasado», sigue estando presente a la conciencia en la forma del recuerdo o la retención. La verdadera novedad que introduce Husserl en la reflexión respecto de Brentano es la conexión de esta con la *ἐποχή*. En esto, sin embargo, tampoco es Husserl enteramente original, pues se trata de una conexión de origen cartesiano. Volveremos sobre la conexión entre reflexión y *ἐποχή* más adelante (cf. *infra*, §§ 56–57). Antes de ello, no obstante, veamos cómo podemos resolver los distintos puzzles filosóficos que se han ido poniendo de manifiesto en esta sucinta historia de la reflexión filosófica sobre la autoconciencia aplicando las conclusiones que hemos obtenido en nuestra investigación filosófica sobre la naturaleza de la conciencia.

problema que enfrentan Brentano y Husserl no es el de cómo se puede *objetivar* la conciencia, sino el de aclarar cómo es posible que un acto de conciencia sea, a la vez que conciencia de un cierto objeto, conciencia de sí.

§ 54. La autoconciencia y el lenguaje

Podemos empezar el examen de la autoconciencia retomando la pregunta que dejamos pendiente más arriba (cf. *supra*, § 49) y que conecta con uno de los principales puntos de desacuerdo entre la concepción de la autoconciencia de Aristóteles y la del resto de autores que hemos analizado: la cuestión de si los animales no humanos son autoconscientes, es decir, si tienen conciencia de su propia conciencia, esto es, de su percepción y del resto de afecciones intencionales. Por un lado, parece que Aristóteles tiene razón al señalar que es absurdo pensar que un animal pudiera tener una experiencia perceptiva o sentir un dolor del que no fuera consciente, esto es, del que no se diera cuenta. Por otro lado, parece igualmente absurdo decir que un animal *sabe* que está viendo, que *sabe* que tiene miedo o, en general, que *sabe* que es consciente. En cierto sentido, parece que solo un ser con intelecto puede saber que es consciente, es decir, parece que solo un ser con intelecto puede ser consciente de su conciencia.

Esta paradoja se disuelve rápidamente cuando recordamos que la conciencia no es ningún misterioso acto mental, sino una determinada capacidad conectada con la acción intencional. Tener conciencia de los objetos que me rodean no es dirigir a ellos un acto mental, ni tener un representante de esos objetos en la mente, sino poder tenerlos en cuenta en mi acción intencional. Consecuentemente, la conciencia de la propia conciencia no es tampoco ningún acto mental, ni la dirección secundaria de un acto mental, sino la capacidad de tener en cuenta en nuestra acción nuestra propia capacidad de tener en cuenta las cosas en la acción, en el caso de la conciencia del propio conocimiento, o la capacidad de tener en cuenta en nuestra acción nuestras afecciones intencionales no cognoscitivas. Si nos preguntamos ahora si tiene sentido atribuir a los animales esta capacidad, veremos por qué razón surgía la paradoja.

Si parece absurdo afirmar que a los animales les pasan desapercibidas sus experiencias es porque esto parece implicar que las afecciones intencionales no tienen ninguna repercusión en la acción intencional de dichos animales, lo cual es un contrasentido, pues las afecciones intencionales son precisamente aquellas afecciones esencialmente conectadas con la acción intencional. La experiencia perceptiva que tiene un perro no le pasa desapercibida al perro, pues es precisamente esa experiencia perceptiva —junto con una determinada intención— lo que hace que el perro actúe como actúa. Igualmente, es absurdo decir que un perro no es consciente del dolor que tiene, si con ello queremos decir que el dolor que tiene le pasa desapercibido, pues si decimos que el perro tiene dolor, es precisamente porque su acción intencional está afectada por dicho dolor. Puede que el perro haga algo *a pesar del dolor que tiene*, pero es absurdo pensar que el dolor no afecta a su acción intencional, pues el dolor es esencialmente una afección que dispone a quien lo padece a actuar de tal manera que dicha afección cese (cf. *supra*, § 49).

Ahora bien, esto no quiere decir que un animal *sepa* que tiene tales o cuales experiencias. Sería absurdo, de hecho, decir que un perro *sabe* que está viendo o que *sabe* que está sintiendo dolor. Ciertamente, un perro puede saber *qué* está viendo y es consciente *de su dolor*, pero en ningún caso tiene sentido decir que sabe *que* está viendo o *que* tiene dolor. Saber que uno ve quiere decir poder tener en cuenta en la acción, no

aquello que uno ve, sino el hecho mismo de que uno ve; no el *objeto* de la experiencia, sino la experiencia en cuanto tal. Un perro puede tener en cuenta en su acción aquello que ve, pero no el hecho de que ve. Igualmente, un perro tiene en cuenta el dolor que siente, pero no puede tener en cuenta el hecho de que siente dolor. Un perro, ciertamente, puede sentir dolor y, en este sentido, podemos decir que el dolor es consciente para él, en tanto en cuanto el dolor es una afección intencional que, como tal, le mueve a tomar un determinado curso de acción o a modificar el curso de acción ya iniciado. Pero lo que no tiene sentido decir es que un perro es consciente de su sentir dolor, esto es, del hecho de que siente dolor, pues el perro no puede realizar ninguna acción que pueda manifestar que está teniendo en cuenta el hecho de que tiene dolor.

El hecho de que uno siente dolor o el hecho de que uno ve —frente al dolor que uno siente o frente a aquello que uno ve— no es algo que se pueda tener en cuenta en una acción no lingüística. Solo de alguien que puede *decir* que está viendo o que tiene dolor tiene sentido decir que *sabe* que está viendo o que *sabe* que tiene dolor. Esto es, el conocimiento de la propia visión, de la propia sensación de dolor y, en general, de la propia conciencia solo puede manifestarse de manera lingüística, por lo que es absurdo atribuir dicho conocimiento a un agente que carece de lenguaje. Esto no quiere decir que la única manifestación del conocimiento de la propia visión sea la autoatribución directa de visión. Por ejemplo, si alguien me pregunta qué número de personas están viendo algo en un determinado momento en una determinada habitación y me cuento entre ellas al responder porque, efectivamente, estoy viendo, manifiesto así el conocimiento que tengo de mi propia visión. Asimismo, cuando al trazar un determinado plan de acción, no adapto dicho plan al fuerte dolor que tengo en el pie, puedo decir que he ignorado el *hecho* de que siento dolor. En este sentido, puedo no ser consciente de mi dolor cuando trazo un determinado plan, esto es, el hecho de que tengo dolor puede pasarme desapercibido. Ahora bien, esto no quiere decir que no sienta de hecho dolor, ni que, en consecuencia, no sea necesariamente consciente de mi dolor. Ser consciente de mi dolor, en este sentido, no es más que *sentir dolor*. En cambio, ser consciente del hecho de que tengo dolor, *saber que tengo dolor*, es *poder tener en cuenta que siento dolor*, para lo cual es necesario el dominio del lenguaje.

Pero el ejemplo paradigmático de acción en la que tengo en cuenta mi conocimiento o, en general, mi experiencia es la acción lingüística de pensar o *reflexionar* sobre qué cosas sé o qué cosas siento o quiero. Reflexionar sobre uno mismo es pensar cómo están las cosas con uno mismo, lo cual incluye no solo pensar sobre la propia condición física, sino también sobre la propia condición anímica o mental, esto es, sobre qué se siente, qué se cree, qué se quiere, etc. Es en la reflexión, *entendida como una cierta actividad lingüística discursiva*, donde de manera eminente podemos tener en cuenta, correcta o incorrectamente, nuestras propias vivencias en cuanto tales. Por eso, un perro no puede manifestar conocimiento —ni ignorancia— de su propia experiencia, esto es, no puede realizar ninguna acción en la que tenga en cuenta *el hecho de que ve* o *el hecho de que siente dolor*, solo puede realizar acciones en las que tiene en cuenta, correcta o incorrectamente, *lo que ve* o acciones que están motivadas por el dolor que siente.

Podemos concluir de estas observaciones que, por un lado, es indudable que los animales tienen experiencias conscientes, lo cual implica necesariamente que tienen ciertas afecciones que necesariamente influyen en su acción intencional y que, en ese sentido, sus experiencias no pueden «pasarles desapercibidas», como señala Aristóteles. Pero, por otro lado, es también indudable que los animales no son conscientes de que tienen experiencias conscientes, esto es, no son autoconscientes en sentido propio, pues solo los seres con lenguaje pueden ser autoconscientes. La autoconciencia en sentido propio es la capacidad de tener en cuenta la propia conciencia en la acción, esto es, ser autoconsciente es poder tener en cuenta, no simplemente *aquello de lo que* somos conscientes, sino el *hecho mismo* de ser conscientes. Es autoconsciente, por tanto, quien sabe no solo *de qué* es consciente, sino el que sabe *que es* consciente. Y, como hemos apuntado, solo quien puede *decir* que es consciente puede *tener en cuenta* el hecho de su conciencia en la acción, por lo que solo los seres con capacidad lingüística, con *intelecto*, pueden ser conscientes de que son conscientes. En definitiva, solo los seres inteligentes pueden *reflexionar* sobre sí mismos y, en consecuencia, solo ellos son *autoconscientes*.

Ahora bien, la reflexión sobre uno mismo no es ninguna misteriosa capacidad de reversión solo accesible a sustancias espirituales, sino la posibilidad de *pensar* sobre las distintas vivencias que uno tiene, posibilidad que solo es accesible a los seres con intelecto, entendiendo por tal no una sustancia separada del cuerpo, sino la capacidad de tener un lenguaje complejo que permite *decir* cómo están las cosas con uno mismo. Esto es, lo que permite a los seres humanos ser autoconscientes, ser conscientes de su propia conciencia, y lo que, correspondientemente les falta a los animales, es una especial capacidad *lingüística*. En palabras de Rundle (1997, p. 94):

[La] conciencia [*awareness*] [de los animales] puede considerarse defectiva en dos aspectos: su conciencia de *sí mismos* en cuanto que están viendo y su conciencia de *sí mismos* en cuanto *que están viendo*. Para cada una de ellas parecería que lo que falta es el *concepto* necesario. Comencemos por el estar viendo. Puede parecer que si uno puede ser consciente de lo que ve solo necesita un cambio de dirección de la atención para ser consciente de que está viendo, pero el cambio de dirección aquí es un cambio de dirección gramatical, un cambio de dirección a un objeto de conciencia en un sentido totalmente distinto de la expresión. Ver es algo de lo que podemos de hecho ser conscientes, pero solo en el sentido de ser conscientes de *que* está ocurriendo, de *que* estamos viendo; por tanto, en un modo que implica pensamiento, en un modo que solo tiene sentido para un ser dotado del concepto relevante. A lo que, en último término, se reduce esto es simplemente a que nosotros, al contrario que los animales, podemos *decir* que vemos.

La reflexión, entendiendo por tal la actividad de decir o pensar qué siente, cree, piensa, desea, quiere, etc., uno mismo, es, por tanto, una de las posibles manifestaciones de la autoconciencia. Otras manifestaciones de la autoconciencia son otras acciones lingüísticas en las que contamos con nuestra propia experiencia en cuanto tal, esto es, con *el hecho de tener tal o cual experiencia* y no con *lo que* experimentamos en dicha experiencia. Ahora bien, para poder reflexionar sobre la propia experiencia o para poder tenerla en cuenta en la acción, ¿no es preciso primero tenerla presente? ¿Y no es precisamente esto la autoconciencia, un tener presente o percibir la propia experiencia? Al decir que la autoconciencia es la capacidad de reflexionar y de tener en cuenta en

nuestra propia experiencia en la acción lingüística, ¿no estamos dejando fuera lo más fundamental, a saber, la percepción interna que explica precisamente cómo es posible esa capacidad? Al redefinir la autoconciencia como capacidad de reflexionar parece que simplemente esquivamos la dificultad principal, la de explicar en qué consiste la autopercepción, dificultad a la que Aristóteles, Brentano o Husserl dedicaron una buena parte de su genio filosófico.

§ 55. La autoconciencia y el mito de la percepción interna

Esta línea de razonamiento puede parecer convincente a primera vista, pero oculta un tipo de confusión que ya nos hemos encontrado antes (cf. *supra*, § 40): la de suponer que el conocimiento no es una cierta capacidad, en este caso, la capacidad de decir que somos conscientes cuando somos conscientes, sino algo que *subyace* a dicha capacidad. Esto que subyace a la capacidad de decir correctamente que somos conscientes sería precisamente la conciencia o percepción interna de la propia conciencia. Pero ya vimos con respecto a la percepción o aprehensión «externa» que esto es una confusión. La percepción de algo, esto es, su aprehensión por medio de los sentidos, no es una suerte de acto mental que fundamente nuestra habilidad para interactuar con ese algo, sino que es esta habilidad misma o, si se prefiere, esta «cuasihabilidad», o, en todo caso, la *adquisición* de esta «cuasihabilidad». Pero, como vimos más arriba (cf. *supra*, §§ 46–48), no adquirimos la capacidad *por medio de la percepción*, sino que *percibir es adquirir u obtener dicha capacidad por medio de los sentidos y basándonos en la apariencia que presenta lo percibido*. Ciertamente, hay muchas cosas que «subyacen» a la percepción, como los procesos fisiológicos que la hacen posible o las capacidades más fundamentales en las que se basan las más complejas capacidades reconocitivas, pero no hay ningún acto o proceso mental que haga posible la percepción. Esto no quiere decir, como señalamos en el capítulo anterior (§ 48), que en ciertos contextos no tenga sentido decir que sabemos algo *porque* lo vemos, esto es, que la capacidad de interactuar con nuestro entorno descansa, en cierto sentido, en la percepción. Ahora bien, de aquí lo único que podemos concluir es que el tipo de conocimiento que tenemos *es perceptivo*, esto es, es un conocimiento ligado a la apariencia y obtenido mediante el uso de los sentidos.

Pero en el caso de la supuesta percepción interna nos encontramos con problemas adicionales, pues no solo no hay ningún acto mental que subyazca a la capacidad en que consiste la autoconciencia, sino que, además, la autoconciencia, al contrario que la percepción, no es la *adquisición* de una capacidad *por medio de ningún sentido*. De hecho, no tiene sentido decir que *obtenemos* el conocimiento de nuestra propia conciencia *por medio de nada*. Esto lo expresa Anscombe (1963, p. 13) diciendo que la autoconciencia —ella analiza la conciencia que tenemos de nuestras propias intenciones— es un *conocimiento (obtenido) sin observación (knowledge without observation)*. Aunque la autoconciencia tiene en común con la percepción el ser un tipo de conocimiento inmediato y directo —esto es, no derivado de otro conocimiento— acerca de cómo son las cosas —de qué experiencias conscientes tengo, en el caso de la autoconciencia—, autoconciencia y percepción son, sin embargo, cosas muy distintas. El conocimiento perceptivo es un conocimiento, ligado a la apariencia, que obtenemos de los objetos del

mundo cuando estos entran dentro de nuestro campo perceptivo, esto es, dentro del rango de objetos al alcance de nuestros sentidos. El conocimiento perceptivo, por tanto, supone tanto la existencia de un determinado campo de percepción como la conexión del conocimiento del objeto con la apariencia que presenta el mismo. Ninguna de estas cosas se da en la autoconciencia: ni las experiencias de las que somos conscientes aparecen bajo una determinada apariencia, ni están o dejan de estar dentro de un supuesto campo de percepción interna. Pero hay aún una diferencia más llamativa entre la percepción y la autoconciencia, una diferencia sobre la que Descartes construyó su novedosa concepción de la mente como conciencia y en la que quiso fundamentar el entero edificio del saber: la diferencia que hay entre el carácter esencialmente falible de la percepción y el carácter esencialmente infalible de la autoconciencia²²².

Descartes y todos aquellos que se han mantenido dentro del paradigma cartesiano han interpretado la infalibilidad de la autoconciencia como una prueba de que se trata de una percepción de tipo superior a la percepción «externa». Brentano, como hemos visto (cf. *supra*, § 53), llegó a afirmar que, de hecho, la percepción interna es el único tipo de percepción propiamente dicho. Husserl no llegó tan lejos, pero siguió preso del paradigma cartesiano en la medida en que siguió considerando que la percepción de la propia conciencia es la única percepción verdaderamente *adecuada*. Según esta tradición cartesiana la infalibilidad de la percepción interna tendría su origen en la «inmediatísima» presencia de su objeto —lo que implica, claro está, que el objeto de la percepción «externa» no es «tan inmediato»—, que se deriva del hecho de que el objeto percibido es, en cierta medida, el mismo que el objeto perceptor (cf. Hua XIX, p. 365; Hua III, p. 78).

Pero todo esto es una ilusión. Aquí, en palabras de Hacker (2013b, p. 44), «se confunde la habilidad de *decir* cómo están las cosas con uno mismo con la habilidad de *ver* (por introspección) cómo están las cosas con uno mismo». De hecho, si el conocimiento de la propia conciencia fuera un conocimiento obtenido por medio de la percepción, por muy clara y distinta que fuera esta percepción, la posibilidad de error no estaría absolutamente excluida, pues siempre cabría la posibilidad de tomar lo que vemos «internamente» por algo que no es. La especial infalibilidad no puede residir, pues, en una supuesta percepción interna o inmanente.

Descartes y Husserl erraron, por tanto, al situar el origen de la infalibilidad del conocimiento de la propia conciencia en el supuesto modo como obtenemos dicho conocimiento: la percepción interna. Ni hay nada parecido a una percepción interna, ni el conocimiento que tenemos de nuestra propia conciencia lo obtenemos *de ninguna manera*. Que el conocimiento de la propia conciencia no se *obtiene* de ninguna manera se pone de manifiesto en la falta de sentido de preguntas como «¿Cómo sabes que crees ver algo?»²²³ o «¿Cómo sabes que sientes dolor?». Esto no quiere decir que no se pueda decir

²²² Aunque, como veremos a continuación, no todo lo que podemos denominar «autoconciencia» o «conocimiento de la propia conciencia» es, desde luego, infalible.

²²³ La pregunta «¿Cómo sabes que ves algo?» podría tener sentido en la medida en que se utilizara como equivalente a «¿Cómo sabes que estás viendo y no teniendo alucinaciones visuales?». Pero

que sabemos que, o que somos conscientes de que, vemos algo, sentimos dolor o queremos tal o cual, ni tampoco que decir «Sé que tengo dolor» quiera decir lo mismo que «Tengo dolor», como en algunos lugares sugieren Wittgenstein (PI, § 246) o Hacker (2013b, p. 46). Ciertamente, como ambos ponen de manifiesto, en estos casos en los que la ignorancia y el error están excluidos, tampoco tiene sentido hablar de *obtener conocimiento* y, en esa medida, no podemos hablar de *conocer*, en el sentido de *llegar a conocer*, ni tampoco de *confirmar* que tenemos dolor. Pero esto no quiere decir que no *sepamos* que percibimos o sentimos dolor o tenemos tal o cual intención, pues podemos, de hecho, tomar en cuenta estos hechos en nuestra acción lingüística, esto es, podemos *decir* que percibimos, que sentimos dolor o que queremos tal o cual. ¿Pero cómo es posible que sepamos algo que nunca hemos *llegado a saber*? ¿Cómo es posible tener un conocimiento que no hemos obtenido de ninguna manera? Para entender cómo esto es posible es útil atender al modo como aprendemos a manifestar dicho conocimiento, esto es, como aprendemos a decir cosas como «Me duele», «Quiero...» o «Creo que...».

En un famoso pasaje de las *Investigaciones filosóficas* (PI, § 254), Wittgenstein señala que cuando un niño aprende a decir cosas como «Me duele», lo que aprende es a sustituir una expresión natural de dolor, el llanto, por una expresión lingüística. Esta observación, aparentemente trivial, tiene como objetivo mostrar que la conexión de las palabras que refieren a sensaciones son palabras que aprendemos de manera muy distinta a como aprendemos las palabras que se refieren a cosas. Así, mientras que aprendemos el significado de la palabra «pelota» cuando percibimos una o varias pelotas y vemos cómo otras personas se refieren a ella utilizando la palabra «pelota», no aprendemos el significado de la palabra «dolor» percibiendo nada dentro de nosotros, sino aprendiendo a *expresar* de otra manera el dolor que sentimos. La expresión «Me duele» tiene la misma función —aunque esta no es, ciertamente, su única función²²⁴— que el llanto: *expresar* lo que uno siente. Pero, al igual que la expresión natural del dolor no está basada en una introspección, en una toma de conocimiento de lo que pasa en uno, la expresión lingüística del mismo tampoco hace pie en una supuesta percepción interna. Un niño que no ha aprendido hablar, o un animal, no tiene que percibir que siente dolor para expresarlo, sino que sentir dolor es, entre otras cosas, tener una disposición a expresar dicho dolor con un llanto. El dolor, en cuanto afección intencional, es algo que mueve a un agente a quejarse. No tiene sentido decir que un animal percibe su dolor y por eso

nótese que la respuesta a esta pregunta no sería en ningún caso «Porque me percibo viendo», sino que apelaríamos, por ejemplo, a la coherencia de *lo que* vemos con lo que nos muestra el resto de sentidos.

²²⁴ Rundle (1997, pp. 31–36) critica a Wittgenstein en este respecto porque considera que Wittgenstein pretende ofrecer en las *Investigaciones filosóficas* una explicación completa del significado de la palabra «dolor» y, ciertamente, sus escasas observaciones se quedan muy cortas en ese respecto. No parece, sin embargo, que esta fuera la intención de Wittgenstein. Más bien, parece que Wittgenstein simplemente quería señalar que habitualmente un niño aprende la palabra «dolor» aprendiendo a sustituir sus expresiones naturales de dolor por las correspondientes expresiones lingüísticas. El objetivo de esta observación es poner de manifiesto que no usamos la palabra «dolor» para nombrar un objeto que reconocemos mediante una suerte de percepción interna y, en consecuencia, que el dolor no es ningún objeto «privado». Sea como fuere, las observaciones que ofrece Rundle sobre la gramática de «dolor» al hilo de su discusión con Wittgenstein son muy iluminadoras y complementan las consideraciones sobre el dolor que encontramos en las *Investigaciones filosóficas*.

gime, sino que gemir es una de las acciones a la que dispone la afección intencional que llamamos «dolor».

La diferencia entre la expresión natural del dolor, que comparten los seres humanos con el resto de animales superiores, y la expresión lingüística del mismo es que esta última permite no solo expresar el dolor, sino también *decir* que se siente dolor y, en consecuencia, permite *reflexionar* sobre el dolor y, en general, *tenerlo en cuenta* en diversas acciones lingüísticas. Esta posibilidad es precisamente en lo que consiste el conocimiento de la propia experiencia del dolor. Por tanto, *tener conocimiento* de la propia experiencia no es *percibir* la propia experiencia, sino *poder decir* cómo son las cosas en relación con la propia experiencia, posibilidad que no se cifra en una especial percepción interna, sino en la habilidad de aprender los *juegos de lenguaje expresivos* mediante los cuales expresamos lo que experimentamos.

Algo similar podemos decir respecto del conocimiento de las propias creencias o de las propias intenciones. De manera análoga a como «Me duele» es una expresión lingüística del dolor que sentimos, «Creo que...» y «Quiero...» son expresiones lingüísticas de nuestras creencias, deseos e intenciones. Y al igual que ni la expresión natural ni la expresión lingüística del dolor se basan en una percepción interna, tampoco la expresión lingüística de las creencias y las intenciones se basa en una percepción interna. Ciertamente, hay algunas diferencias notables entre la expresión del dolor y la expresión de las creencias y las intenciones. Para empezar, aunque hay una expresión natural del dolor, como señala Anscombe (1963, p. 5) criticando a Wittgenstein (PI, § 647), no tiene sentido hablar de una expresión natural de la intención, ni tampoco de la creencia. Los casos que describe Wittgenstein como casos de expresión natural de la intención (el gato acechando a un pájaro o el animal tratando de escapar) son en realidad casos de *manifestación* no lingüística de la intención. Podemos hablar de una *manifestación prelingüística* de la intención o de la creencia, pero no de una *expresión natural* de las mismas: las intenciones y las creencias se *manifiestan* en el comportamiento intencional, pero no se *expresan* en él²²⁵. Por esta razón, la expresión lingüística de las propias creencias o de la propia intención no es una forma más compleja de expresión que *sustituye* a la más básica expresión natural, como ocurre en el caso del dolor, sino que es la *primera* expresión propiamente dicha de las intenciones y las creencias.

Tampoco hay *expresiones naturales* de experiencias perceptivas, solo *manifestaciones naturales*. Así, por ejemplo, la manifestación natural de una experiencia visual no es ningún sonido, ni ningún gesto o movimiento específico, sino el conjunto de comportamientos que manifiestan el conocimiento visual que se tiene de nuestro entorno. En este caso, la expresión lingüística de la experiencia no sustituye a dicho comportamiento visual, sino que añade un nuevo tipo de manifestación de la experiencia visual, que, además, en cuanto que es una expresión lingüística de esta en la forma de una aseveración, cuenta como manifestación de *autoconciencia*. Lo importante aquí es notar que la expresión aseverativa de nuestra experiencia visual «Ahora mismo veo...»

²²⁵ Sí hay, en cambio, expresiones naturales de los *deseos* más básicos, al menos en los animales de comportamiento más complejo. Piénsese, a modo de ejemplo, en como un perro expresa su deseo de salir a dar un paseo cogiendo su correa y llevándosela a su amo.

no se basa en ninguna percepción de la propia visión, en ninguna constatación de la propia experiencia. Lo que me permite decir *que veo* no es una supuesta percepción de la propia experiencia visual, sino haber aprendido que siempre que veo *algo* y, en consecuencia, puedo decir *qué* veo, puedo decir también *que veo*. Lo único que necesito, por tanto, además de la experiencia visual, no es una supuesta experiencia visual o «mental» de segundo grado, ni tampoco que mi experiencia visual se vea a sí misma, sino simplemente dominar el juego de lenguaje de la visión, en concreto, saber que siempre que, gracias a la visión, puedo decir *qué* es algo o simplemente que algo es, puedo *eo ipso* decir *que veo*.

En general, la posibilidad de decir cómo son las cosas con uno mismo²²⁶ no se basa en una suerte de percepción interna, sino en la posibilidad de aprender a expresar lingüísticamente experiencias, intenciones, creencias, etc. Es esta habilidad de poner en palabras nuestras vivencias, así como nuestras creencias y nuestras intenciones lo que permite la reflexión sobre ellas y, en general, tomarlas en cuenta en ulteriores acciones lingüísticas. Así pues, la autoconciencia que hace posible la reflexión, como han señalado Rundle y Hacker, no es una habilidad de *ver*, sino una habilidad de *decir*, una habilidad de decir que no está basada, a su vez, en ningún «ver interno», sino en la mera posibilidad de *aprender* a expresar lingüísticamente las propias experiencias, intenciones, creencias, etc., esto es, en la posibilidad de dominar un cierto *juego de lenguaje*.

De aquí podemos extraer dos conclusiones importantes. En primer lugar, si la autoconciencia *acompaña a toda vivencia* no es porque constantemente percibamos internamente —o «cuasipercibamos» inmanentemente— nuestra experiencia, sino porque *en todo momento* podemos *expresar lingüísticamente* lo que estamos *viviendo* (lo que creemos, lo que queremos, lo que sentimos). En segundo lugar, como ya hemos adelantado, la especial infalibilidad que podemos atribuir a la autoconciencia, o, más exactamente, a la reflexión, esto es, a las aseveraciones que expresan la propia conciencia, no puede residir en el especial carácter de la percepción interna: en su supuesta *claridad* y *distinción*, como sostenía Descartes, o en su supuesto carácter *adecuado*, como quería Husserl. Pero, entonces, ¿a qué se debe el carácter *absolutamente* infalible del conocimiento de la propia conciencia?

Tomemos el caso del conocimiento de las propias creencias²²⁷. Como adelantamos en el § 32, la absoluta infalibilidad de los juicios sobre la propia creencia se debe a que el error está *lógicamente excluido*. Podemos ciertamente equivocarnos sobre *qué es eso* que creemos que algo es, pero no podemos equivocarnos sobre que *creemos eso*. Al decir, por ejemplo, «Creo que la persona con quien comimos ayer es sueca», puedo equivocarme

²²⁶ Aquí hay que tener en cuenta que por la «posibilidad de decir cómo están las cosas con uno» nos referimos a cuáles son las creencias, intenciones, deseos y afecciones intencionales que nos mueven inmediatamente, y no del conocimiento de los deseos ocultos, de las creencias fundamentales o, en general, de las motivaciones «profundas» y del propio carácter. El conocimiento de todo esto no es inmediato y sí requiere de una cierta *introspección*, aunque esta introspección, como veremos a continuación, *tampoco* puede entenderse como una *percepción interna*.

²²⁷ Recordemos que hablamos aquí de creencias en el sentido de lo que *nos parece que algo es* y no de otros sentidos de creencia, como «creer en una persona», «creer en Dios», «creer en uno mismo», «creer que el proyecto que uno está realizando va a terminar bien», etc.

respecto de que la persona en cuestión *sea efectivamente* sueca, pero no puedo equivocarme respecto de que *creo* que es sueca. Pues creer que es sueca es, entre otras cosas, estar dispuesto a decir que es sueca. Si sinceramente digo, por tanto, lo que estoy dispuesto a decir, digo, *por definición*, lo que creo. No hay, aquí, pues margen alguno para el error, o, dicho de otro modo, el error aquí está *lógicamente excluido*. Podemos, claro está, tener un *lapsus linguae* al expresar la propia creencia, pero esto sería algo distinto de un error sobre la propia creencia. Por ejemplo, podría suceder que cuando dije que la persona con la que ayer cenamos era *sueca*, lo que realmente creía era que esa persona era *suiza*, pero, por un *lapsus linguae* bastante común, dije «sueca» en lugar de «suiza». En este caso, tendría sentido decir que me equivoqué al seleccionar las palabras que expresaban adecuadamente mi creencia, pero no que *me equivoqué sobre qué es lo que creía*. Cuando dije que era sueca, *lo que quería decir* es que era suiza, aunque seleccioné la palabra erróneamente. Por tanto, pese al *lapsus*, *lo que quería decir* coincidía efectivamente con lo que realmente estaba dispuesto a decir, esto es, con lo que *creía*. Nos podemos equivocar, por tanto, al seleccionar las palabras adecuadas para expresar lo que creemos, pero no podemos equivocarnos sobre que creemos tal o cual cosa.

En definitiva, puesto que una creencia es esencialmente una *disposición* a hacer y decir ciertas cosas, si digo sinceramente lo que estoy dispuesto a decir respecto de tal o cual cosa, *por definición*, *expreso lo que realmente creo*, y, por tanto, manifiesto conocimiento sobre mi propia conciencia. Al decir, por tanto, qué es lo que creo, no constato nada sobre mí, sino que simplemente actualizo una determinada disposición, y, al no haber en esto constatación alguna, el error está *lógicamente excluido*. Es posible, claro está, equivocarse respecto de cómo son realmente las cosas que uno cree que son de tal o cual manera, así como también es posible tener *lapsus linguae* a la hora de expresar la propia creencia; lo que no es posible es equivocarse al constatar la propia creencia, pues no hay tal cosa: lo único que hay es la efectiva realización de una disposición. Así pues, la *absoluta* «infalibilidad» sobre la propia creencia —y, en general, sobre la propia conciencia, esto es, sobre las distintas disposiciones, tendencias y afecciones intencionales— no se debe a que obtengamos el conocimiento mediante una «superfacultad cognoscitiva interna», mediante una intuición interna —o «inmanente»— más perfecta que la «externa», sino a que no obtenemos ningún conocimiento: solo manifestamos mediante una expresión lingüística ciertas disposiciones, inclinaciones o afecciones intencionales. Esta es la razón por la que Wittgenstein, primero, y Hacker, después, se resistían a hablar aquí de verdadero *conocimiento*.

Una consecuencia importante que se deriva de la conexión entre la infalibilidad de la autoconciencia y el carácter fundamentalmente expresivo de las afirmaciones sobre qué creemos, sentimos, queremos, etc., es que esta infalibilidad solo alcanza a las expresiones de la vida anímica, y no a la reflexión, entendida como actividad discursiva, sobre la misma, esto es, a las consideraciones sobre el origen o el sentido de nuestras experiencias, creencias, intenciones, etc. Esto es, tanto la reflexión «empírica» o «genética» como la reflexión «eidética» sobre nuestra propia conciencia están sujetas a error. En efecto, cuando reflexionamos sobre por qué queremos lo que queremos, por qué creemos lo que creemos o por qué sentimos lo que sentimos, a menudo nos

equivocamos. A veces pensamos que creemos algo porque alguien nos lo contó, cuando en realidad lo creemos porque soñamos con eso mismo; en ocasiones creemos que nuestras intenciones respecto de una persona tienen una motivación altruista, cuando en el fondo son fines egoístas los que nos mueven, y, a menudo, también nos equivocamos sobre las causas de nuestras emociones. En definitiva, en la reflexión sobre nuestra propia vida anímica estamos tan sujetos al error como en la reflexión sobre la vida anímica de los demás; aunque, como en general nos conocemos mejor de lo que conocemos a los demás, es menos probable que nos equivoquemos cuando reflexionamos sobre nosotros mismos.

Esto se debe a que en esta reflexión sobre nuestra vida anímica no nos limitamos a expresar lo que creemos, queremos, deseamos o sentimos, sino que tratamos de constatar los motivos o las causas de nuestros estados intencionales. Este examen de los motivos, razones y causas responsables de nuestras propias acciones, afecciones y estados intencionales es lo que se conoce comúnmente con el nombre «introspección». Aunque aquí «introspección» no quiere decir percepción adecuada de la propia conciencia, sino conocimiento de nuestro carácter y del modo como los acontecimientos que hemos vividos nos influyen de una u otra manera. No se trata, por tanto, de una percepción de un ámbito interior que solo nos es accesible a nosotros, sino de un conocimiento de nuestras inclinaciones y, en general, de lo que podemos llamar la «naturaleza humana», cuya adquisición y perfeccionamiento es la tarea de toda una vida. Que no se trata de un conocimiento que obtenemos mediante un acceso privilegiado a nuestra propia conciencia se pone de manifiesto, por ejemplo, en que, en ocasiones, hay personas que nos conocen mejor que nosotros mismos y, en consecuencia, pueden saber mejor que nosotros cuáles son los motivos y las causas de nuestras intenciones, creencias y emociones, o, incluso, puede saber mejor que nosotros mismos «*en qué creemos*», esto es, dónde ponemos nuestra confianza y nuestra esperanza.

Respecto a la falta de infalibilidad en la reflexión «eidética», esto es, la reflexión sobre la naturaleza o esencia de la propia conciencia, no hay más que advertir que numerosos filósofos —y quizá también nosotros en este trabajo— han errado a la hora señalar cuáles son los rasgos esenciales del conocimiento, de la voluntad, de las sensaciones, de las emociones y sentimientos, etc. Esto no quiere decir que no podamos atribuir un cierto tipo de indubitabilidad al conocimiento eidético, que podemos llamar con Husserl «apodicticidad», pero, como veremos (cf. *infra*, § 58–59), esta apodicticidad del conocimiento eidético es algo muy distinto de la infalibilidad que caracteriza a la autoconciencia.

La infalibilidad sobre la propia conciencia termina, pues, donde pasamos de la mera *expresión* de lo que nos pasa, de nuestra conciencia o vida intencional, a la *reflexión* sobre lo que nos pasa o sobre la naturaleza de la conciencia. Cifrar, por tanto, el paradigma de conocimiento filosófico en la expresión de la propia conciencia y proponer como método filosófico por excelencia la intuición de la propia conciencia no parece una estrategia muy prometedora. Esto no quiere decir que la *reflexión* —entendida no como un *intuir*, sino como un *discurrir*— sobre la propia conciencia no tenga ninguna utilidad filosófica. De hecho, durante toda esta segunda parte no hemos hecho más que reflexionar sobre la

conciencia o, más exactamente, sobre la *naturaleza* o la *esencia* de la conciencia, esto es, reflexionar sobre qué es la apariencia, qué es el reconocimiento, qué es la percepción, qué es la conciencia y qué es la autoconciencia. Aunque para ello hemos utilizado distintos ejemplos y experiencias concretas, la finalidad última era aclarar la naturaleza o esencia de los distintos conceptos que asociamos con la conciencia. Nos hemos mantenido, por tanto, en el plano de la «*reflexión eidética*». Sin embargo, esto no quiere decir que hayamos realizado un «giro de la mirada» hacia nuestra conciencia para así poder «observar» conexiones esenciales en el supuesto campo de manifestación del mundo, que constituirían el nexo de las distintas vivencias. Lo que hemos hecho ha sido, más bien, tratar de aclarar cuál es el lugar de los conceptos relevantes dentro de nuestros juegos de lenguajes, viendo de qué maneras se conectan estos conceptos entre sí, cómo se diferencian de otros con los que habitualmente los confundimos, de qué distintas maneras los empleamos para hablar de nosotros mismos, etc. En definitiva, lo que hemos estado haciendo es desentrañar la esencia de la conciencia de la única manera en que esto tiene sentido: investigando la lógica o gramática de lo que Wittgenstein denominaba los «conceptos psicológicos».

El conocimiento filosófico, tal y como ha defendido Husserl, y muchos otros antes que él, es, *fundamentalmente*, aunque *no exclusivamente*, un conocimiento de esencias, esto es, un conocimiento que tiene como objeto las esencias de las cosas y que, por tanto, es un conocimiento *a priori* y, en cierto sentido, *necesario*. Sin embargo, este conocimiento *a priori* no es el producto de una especial intuición, de una «intuición intelectual» o de una «intuición de esencias», ni tampoco de un complejo proceso de abstracción que, partiendo de las imágenes sensibles de las cosas, consiguiera llegar a entidades ideales o conceptos universales. Las esencias no son ningunos objetos ideales situados en un *τόπος ὑπερουράνιος* platónico, ni tampoco son el principio configurador de la materia de las cosas, como quería Aristóteles, o las leyes que regulan la actividad sintética de la conciencia (cf. *supra*, § 14), sino que son simplemente aquello en lo que consiste ser algo (*τὸ τί ἦν εἶναι*), lo cual viene determinado por el conjunto de reglas que establecen qué cae bajo un determinado concepto. La esencia de las cosas, como señala Wittgenstein, está expresada en la gramática (PI, § 371). En consecuencia, lo que podemos llamar el conocimiento filosófico de las esencias no es más que el conocimiento explícito de las reglas gramaticales que determinan el uso de nuestros conceptos, reglas que ya conocíamos implícitamente en la medida en que ya dominábamos el lenguaje.

Pero antes de pasar a examinar la naturaleza de las esencias y del conocimiento de estas, cerraremos nuestro examen de la reflexión, entendida como percepción o intuición interna, examinando con más detenimiento los motivos que llevaron a Husserl a tomar la percepción inmanente de la esencia de la propia conciencia como el método filosófico por excelencia y el paradigma de conocimiento perfecto. Para ello, veremos, primero, cuál es el sentido de la estrecha conexión que hay entre reflexión, *ἐποχή* y conocimiento absoluto en el método cartesiano, para mostrar, a continuación, cómo el método husserliano de la reflexión o de la reducción fenomenológica —esto es, de la reconducción de la atención desde el mundo a la conciencia— descansa sobre las confusiones que hemos ido desenredando en esta segunda parte.

CAPÍTULO IV. EL MÉTODO Y EL FIN DE LA FILOSOFÍA

Toda explicación debe desaparecer, y únicamente la descripción debe ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Estos no son, claro está, problemas empíricos, sino que son problemas que deben ser solucionados mediante la inspección del funcionamiento de nuestro lenguaje, y precisamente de tal manera que dicho funcionamiento sea reconocido: en contra de una inclinación a malentenderlo. Los problemas no son resueltos aportando nueva experiencia, sino reuniendo lo que es conocido desde hace mucho. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje. (PI, § 109)

En este último capítulo acometeremos la crítica de los elementos centrales del método fenomenológico, la reflexión y la intuición de esencias, y presentaremos como alternativa al mismo el método filosófico-gramatical que desarrolló Wittgenstein en su filosofía madura y que ha sido el que hemos empleado en la parte crítica de este trabajo. De esta manera pondremos fin a la crítica del método fenomenológico, a la cual hemos dedicado la segunda parte de este trabajo.

En la primera sección, someteremos a crítica el primero de los elementos del método fenomenológico: la reflexión. Comenzaremos criticando la versión cartesiana de dicho método, pues tal y como adelantamos en la primera parte y como mostraremos también a continuación, el método intuitivo-reflexivo que propone Husserl como única manera de conseguir el conocimiento *absolutamente* fundamentado que, supuestamente, debe conformar la investigación filosófica tiene su origen en Descartes y el método cartesiano (§ 56). En efecto, en Descartes encontramos tanto la idea de que el conocimiento filosófico debe ser un conocimiento *absolutamente* fundamentado como la idea de que dicho conocimiento solo puede obtenerse cuando, tras una necesaria suspensión del juicio o *ἐποχή*, reflexionamos intuitivamente sobre nuestra propia conciencia. Como veremos a continuación, aunque Husserl rechaza algunos elementos del método cartesiano, asume los elementos centrales del mismo, en concreto, la idea de que la filosofía debe basarse en la intuición adecuada de la propia conciencia en la medida en que solo esta intuición podría proporcionar un conocimiento *apodíctico* (§ 57). En esta idea, que se condensa en el célebre *cogito* cartesiano, se mezcla el mito de la percepción interna con una concepción errónea del conocimiento apodíctico, esto es, del *conocimiento de lo necesario*.

En la siguiente y última sección examinaremos precisamente la naturaleza del conocimiento de lo necesario, especialmente, del conocimiento de las *esencias*. Veremos que ni el conocimiento de las esencias se basa en una intuición de ningún tipo ni las esencias son objetos ideales (§ 58). Las esencias de las cosas —aquello en que consiste ser tal o cual cosa— no son sino el conjunto de criterios que determinan si algo cae o no bajo un determinado concepto, es decir, el conjunto de criterios de aplicación de nuestros conceptos, determinados por las reglas gramaticales que configuran nuestros juegos de lenguaje. Veremos, en consecuencia, en qué sentido el lenguaje es la «fuente del sentido del ser» y también cuál es exactamente la relación entre lenguaje, el ser y las cosas del mundo (§ 59). Examinaremos, asimismo, qué relación hay entre el carácter *necesario*,

universal y a priori de las relaciones esenciales o conceptuales y el carácter *contingente, histórico y empírico* de nuestros conceptos.

Cerraremos el capítulo y esta segunda parte reflexionando sobre la naturaleza, el método y el fin del conocimiento filosófico (§ 60). En concreto, veremos en qué sentido el fin principal de la filosofía —al menos de la filosofía *teórica*— debe ser la elucidación de confusiones conceptuales mediante el examen filosófico de la gramática de nuestro lenguaje, esto es, veremos en qué sentido la filosofía debe ser «una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (PI, § 109). También las preguntas que guiaron desde sus inicios a la fenomenología, las preguntas sobre la naturaleza de los «fenómenos» o de la conciencia, esto es, de la apariencia, de la aparición o percepción, del ser aparente, del conocimiento, de la intencionalidad, etc., son preguntas que solo pueden encontrar respuesta mediante el análisis conceptual o filosófico-gramatical.

A. LA REFLEXIÓN Y EL CONOCIMIENTO ABSOLUTO

§ 56. El método cartesiano: *ἐποχή*, conocimiento absoluto y reflexión

Veíamos en la primera parte (cf. *supra*, § 21) que uno de los motivos que llevaron a Husserl a tomar la reflexión sobre la propia conciencia como el método de la filosofía es lo que Husserl denomina el «principio de la falta de supuestos» y que no es sino la idea cartesiana de que el conocimiento filosófico debe ser un conocimiento absolutamente *fundamentado*, entendiendo por tal un conocimiento absolutamente *indubitable*. El otro gran motivo es el que denominamos «trascendental» (cf. *supra*, § 20), que se cifra en la idea de que para aclarar el conocimiento de algo es necesario aclarar los actos de conciencia en los que, supuestamente, se «constituiría» el objeto conocido. Puesto que ya hemos criticado detenidamente este motivo «trascendental», nos centraremos ahora en el motivo cartesiano, aunque, como se pondrá de manifiesto en su análisis, en este motivo se encuentran *in nuce* algunas de las confusiones que, históricamente, dieron lugar al idealismo trascendental. Empecemos, pues, con el análisis del motivo cartesiano. Para ello será de utilidad examinar primero el motivo tal y como aparece en Descartes para luego ver cómo lo incorpora Husserl.

El principio de la falta de supuestos es un principio central del pensamiento cartesiano, pues, para Descartes, la filosofía debe ser un conocimiento absolutamente fundamentado y, por tanto, carente de supuestos injustificados. El primer paso del filósofo debe ser, en consecuencia, una criba del conocimiento que ya posee, para de este modo separar lo que está absolutamente fundamentado de lo que no. El método que propone Descartes —resumidamente en su *Discurso del método* (cf. AT VI, pp. 31–32) y de manera más detallada en sus *Meditaciones filosóficas* (cf. AT VII, pp. 17–23)— para llevar a cabo esta criba o *crítica* del conocimiento es el de la *duda metódica*. Esta duda metódica consiste en poner a prueba todos los conocimientos con ayuda de distintos tropos escépticos: solo aquellos que escapen de la duda hiperbólica que propone el escéptico podrán considerarse indubitables y, por tanto, absolutamente fundamentados. Aquellos conocimientos que no superen el «test escéptico», Descartes nos propone

tomarlos como si fueran falsos y, en consecuencia, abstenernos de utilizarlos en nuestra investigación filosófica (cf. AT VI, p. 31; AT VII, p. 18; AT VIII, p. 5). Esto es, Descartes nos propone una determinada suspensión del juicio, una *ἐποχή*, respecto de aquellos conocimientos que no pasen la prueba escéptica.

La elección de la duda escéptica como método para determinar qué conocimientos están completamente fundamentados no es inocua, pues supone entender la exclusión de conocimientos infundados de una manera muy concreta: solo podrán considerarse como absolutamente fundamentados aquellos conocimientos que no puedan someterse a la duda hiperbólica. Pero aquí se esconde una asunción sobre la naturaleza del conocimiento que no solo es demasiado «exigente», sino además errónea, a saber, que solo los conocimientos de los que no se puede dudar están completamente fundamentados. Es cierto que normalmente justificación y ausencia de duda suelen ir de la mano: habitualmente, si creemos algo de manera completamente justificada, esto es, si sabemos fundamentadamente algo, no tenemos ninguna duda de eso que sabemos. No obstante, puede haber casos de creencias absolutamente justificadas que no son indubitables, esto es, puede haber determinados contextos en que una persona podría llegar a albergar dudas sobre un conocimiento que, pese a todo, está totalmente justificado. Veamos esto con un ejemplo.

Tomemos, por ejemplo, la situación que nos describe la película *The Matrix* (Silver, A. Wachowski y L. Wachowski, 1999). En ella, el protagonista, Neo, descubre que el mundo en el que ha estado viviendo toda su vida es, en realidad, un mundo virtual producido por ordenador. En este mundo, las máquinas, que se han rebelado contra los humanos, «encierran» a los humanos —mediante una determinada manipulación de su cerebro— para poder utilizarlos como fuentes de energía. Pues bien, Neo, una vez que ha salido de la simulación que es Matrix y que está en el mundo real, podría, pese a todo, llegar a dudar de que la mesa que tiene en ese momento delante de él sea una mesa real y no una mesa «virtual», esto es, una alucinación inducida mediante cierta manipulación de su cerebro. En este caso, si efectivamente está viendo una mesa delante de él y no está sufriendo ninguna alucinación, su conocimiento perceptivo de que hay una mesa delante de él está *absolutamente* fundamentado, pues es un conocimiento que adquiere correctamente a través de los sentidos, que es la máxima justificación que es posible tener de un conocimiento de este tipo. Incluso si, eventualmente, por los medios que fuera, se convenciera de que en el momento presente está realmente fuera de Matrix y, por tanto, desapareciera su duda respecto de la mesa que ve, su conocimiento de esta no estaría, por ello, más fundamentado, pues seguiría teniendo exactamente el mismo fundamento que antes: la efectiva percepción del ordenador. Lo único que habría cambiado es que ya no tendría motivos para dudar. Esto, ciertamente, puede reforzar su *convicción* —o, como también podemos decir, su *certeza*— en lo que cree que es el caso, pero no justificaría su *conocimiento* más de lo que antes lo estaba.

Por tanto, aun en el improbable caso de que un escéptico consiguiera, sin aportar ninguna prueba a favor de su hipótesis, hacernos dudar de que lo que estamos viendo sea algo real y no el producto de un avanzado programa de ordenador, o de un genio maligno, esto no traería consigo la conversión de nuestro conocimiento en una creencia

quizá verdadera, pero no enteramente justificada, pues seguiríamos teniendo una creencia verdadera *perfectamente* justificada, esto es, una creencia perceptiva verdadera fundamentada en la efectiva percepción de aquello que creemos que es el caso. El escéptico, por tanto, confunde la justificación o fundamentación de nuestro conocimiento con la ausencia de razones para dudar de lo que creemos.

No conforme con esta confusión, el escéptico intenta que dudemos de nuestro conocimiento sin aportar razones para ello, pues señalar que su hipótesis extravagante, pese a su patente inverosimilitud, *podría* ser el caso no es, ciertamente, una razón para dudar. La impresión de que esto es una razón para dudar proviene —como pusieron de manifiesto Moore (1959), primero, y Malcolm (1977b), después— de la ambigüedad de la expresión «podría»: decir que algo *podría* ser el caso puede querer decir que hay alguna *posibilidad real* de que algo sea el caso —esto es, que tenemos algún motivo, aunque de poco peso, para pensar que eso pudiera ser de hecho así— o que lo que se afirma es *lógicamente posible* —esto es, que, con independencia de que haya o no razones para pensar que algo puede ser el caso, no es una contradicción pensar que es el caso—. El escéptico nos plantea un escenario totalmente inverosímil que, no obstante, no es inconcebible, pues no es una contradicción lógica, y pretende con ello hacernos dudar de lo que sabemos sin aportar ningún motivo para dudar más allá de la mera posibilidad lógica de su hipótesis. Pero, de nuevo, incluso aunque consiguiera confundirnos y, en consecuencia, llegáramos a dudar de lo que sabemos, esto no afectaría al hecho de que nuestro conocimiento, si es realmente tal, está perfectamente fundamentado.

Descartes, al utilizar la duda escéptica como piedra de toque para discriminar cuáles de sus conocimientos están absolutamente justificados cae en la misma confusión que el escéptico. Como consecuencia de esta confusión solo considera como conocimiento absolutamente fundamentado aquel contra el que no es posible formular una duda escéptica. Pero como la duda escéptica consiste meramente en plantear un escenario en el que sería el caso lo contrario de lo que sabemos que es efectivamente el caso, el único conocimiento que parece «escapar» de la duda escéptica es el conocimiento de aquello cuyo contrario no es concebible, esto es, el conocimiento de los estados de cosas necesarios —aunque, como veremos a continuación, no es este el único tipo de conocimiento «inmune» a la duda escéptica—. Por tanto, puesto que el único conocimiento absolutamente fundamentado parece ser el conocimiento de lo necesario, esto es, de aquello cuya negación es contradictoria, Descartes considerará que la labor de la filosofía debe ser convertir todo nuestro conocimiento del mundo en conocimiento necesario. La manera de conseguir esto es partir de premisas necesarias y, de manera demostrativa, esto es, *apodíctica*, reconstruir todo nuestro conocimiento. Y la premisa necesaria de la que debemos partir es, claro está, el *cogito*.

Antes de analizar el *cogito*, no obstante, responderemos a una posible objeción, que nos hará entender mejor la naturaleza de la duda cartesiana y del conocimiento que queda en pie tras la misma. Hemos dicho hasta ahora que el conocimiento que escapa de la duda escéptica es el conocimiento de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera. Un ejemplo clásico de este tipo de conocimiento es el conocimiento matemático propio de la aritmética y de la geometría. Sin embargo, Descartes hace sucumbir a su

duda metódica en la primera de sus *Meditaciones metafísicas* todo el conocimiento matemático. ¿No es esto contradictorio?

Para entender por qué Descartes considera que el conocimiento matemático, a pesar de ser un conocimiento de algo necesario —esto es, un conocimiento de algo cuya negación es contradictoria—, queda afectado por la duda escéptica, es necesario considerar primero cuál cree Descartes que es la naturaleza del conocimiento de lo necesario. Para Descartes, al igual que para Husserl, el conocimiento de lo que es necesario tiene su origen en un tipo especial de intuición. De hecho, lo que tanto para Descartes como para Husserl garantiza el carácter necesario de lo conocido es *el modo como es intuitivo*: lo conocido se da de una forma tal, con una claridad y distinción tal, que nos es imposible pensar que pudiera ser de otra manera. Lo que queda excluido de la duda escéptica es, en consecuencia, todo aquello que se dé con una claridad y distinción —o con una adecuación— perfecta. Este es el caso, ciertamente, de los axiomas matemáticos. Sin embargo, el conocimiento de los teoremas y del resto de proposiciones matemáticas que se deriva de los axiomas no se da *inmediatamente* con esa claridad y distinción, su verdad no es inmediatamente evidente. Como señala Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*, es necesario reconducir las proposiciones complejas a los axiomas evidentes mediante un proceso de intuiciones concatenadas (AT X, pp. 379–380). Pero esta reconducción a los axiomas, o, correlativamente, esta deducción desde los axiomas, es un recorrido que se alarga en el tiempo y que, en consecuencia, nos obliga a confiar en nuestra memoria (pp. 383–384). Pero como esta es falible y, por tanto, está sujeta a la duda escéptica, el conocimiento matemático estará también sujeto a la duda escéptica. En definitiva, ni siquiera un genio maligno podría hacer que creamos que uno es distinto de uno e igual a dos, aunque sí podría hacer que nos equivocáramos en el proceso de sumar cinco más siete.

Esto quiere decir que, para Descartes, frente a lo que a veces se piensa, el *cogito* no es el único conocimiento que se salva de la criba escéptica, sino que todo conocimiento que es dado de manera inmediata con perfecta claridad y distinción está a salvo de la duda metódica²²⁸. El propio Descartes reconoce que el *cogito* presupone el conocimiento de qué es el conocimiento, el pensamiento y la certeza, e, incluso, el conocimiento de que todo lo que piensa existe —esto es, de la premisa mayor omitida en el entimema «Pienso, luego existo»—, pero considera que es innecesario enumerar estas nociones por tratarse de nociones sumamente simples y porque no pueden darnos conocimiento de la existencia de nada (AT VIII, p. 8). La clave reside en esta última cláusula: «quae solae nullius rei existentis notitiam praebent». Es decir, estas nociones sumamente simples y, por tanto, conocidas con perfecta claridad y distinción, como son el conocimiento del significado de nuestras palabras, de las relaciones lógicas entre conceptos simples o de los axiomas de la matemática, no nos proporcionan por sí solas conocimiento de la existencia de nada. La importancia del *cogito* reside en ser el único conocimiento inmune a la duda hiperbólica cuya conclusión es la existencia de algo. Se trataría, por tanto, del

²²⁸ Carriero (2008) ha insistido también en este punto como manera de salir del llamado «círculo cartesiano», en el que, según Arnauld (cf. AT VII, p. 214), Descartes habría caído en sus *Meditaciones* al considerar a Dios como el único garante del conocimiento.

primer punto de contacto absolutamente indubitable con el mundo. Examinemos ahora, con más detenimiento, en qué consiste ese peculiarísimo tipo de conocimiento que es el *cogito*.

La formulación clásica del *cogito*, «Pienso, luego existo», aparece por primera vez en *Discurso del método* (AT VI, p. 32), donde Descartes observa que incluso si piensa que todo lo que cree conocer es falso, es necesario que él, que está pensando, sea algo, pues no es posible que esté pensando algo, aunque sea algo falso, y, a la vez, no sea nada. En las *Meditaciones filosóficas*, aunque encontramos el mismo razonamiento, no aparece la fórmula en cuestión, que, no obstante, volverá a aparecer en los *Principios de la filosofía* (AT VIII, p. 7). La cuestión de si este conocimiento es, tal y como parece por su expresión, un entimema, esto es, un silogismo al que le falta una de sus premisas —en este caso, la premisa mayor «Todo lo que piensa existe»— o es un conocimiento directo no inferencial ha sido largamente debatida²²⁹. El propio Descartes parece dudar a la hora de caracterizar la naturaleza del *cogito*, pues en algunos lugares niega expresamente que se trate de la conclusión de un silogismo (AT VII, p. 140), mientras que en los *Principios* señala, como hemos apuntado anteriormente, que el *cogito* presupone el conocimiento del conocimiento de que todo lo que piensa existe (AT VIII, p. 8), lo que da a entender que el *cogito* es un entimema cuya premisa mayor omitida es precisamente que todo lo que piensa existe.

Como señala Kenny (1968, p. 51), cuando es preguntado explícitamente por esta contradicción, Descartes trata de salir del paso diciendo que, aunque hay un conocimiento implícito de la verdad lógica de que todo lo que piensa existe, cuando llega por primera vez al *cogito*, no hay conocimiento explícito del mismo, puesto que no se atiende al axioma general (AT V, p. 147). Pero esto, en realidad, es algo característico de la mayoría de nuestros razonamientos. Por ejemplo, cuando deducimos de la presencia de algo en un lugar su ausencia en otro, nos apoyamos en el principio de que una misma cosa no puede estar en dos lugares a la vez. Sin embargo, no tenemos por qué pensar explícitamente en este principio para llevar a cabo la deducción correspondiente. De hecho, la mayoría de las personas que utilizan este tipo de razonamiento nunca ha pensado expresamente en la formulación general del principio. Por tanto, no pensar explícitamente en la premisa mayor de *cogito* y no recorrer mentalmente el silogismo en que se apoya el mismo, no quiere decir que el *cogito* no sea efectivamente una deducción o demostración lógica —esto es, una ἀπόδειξις—, cuya conclusión es el «*sum*».

Pero si el «*sum*» es la conclusión de una deducción lógica, su verdad dependerá necesariamente de la verdad de sus premisas y, por tanto, el fundamento último de todo conocimiento, más que la intuición directa de que existo, serán las premisas del mismo: el principio general de que todo lo que piensa existe y la «constatación» de que pienso. Ciertamente, ambas premisas son verdaderas y, además, indubitables, pues ni puedo dudar de que todo lo que piensa existe, ni puedo dudar de que pienso. Sin embargo, la indubitabilidad de ambas premisas es de distinta naturaleza: mientras que la indubitabilidad del principio general se debe al carácter *necesario* del mismo, la

²²⁹ Puede encontrarse un buen resumen del estado de la discusión en Slezak (2010).

indubitabilidad de que pienso se debe a que es la expresión lingüística de la propia conciencia, donde, como vimos en el párrafo anterior, el error está excluido. Descartes, sin embargo, considera que tanto las premisas como la conclusión del *cogito* son indubitables por el mismo motivo, por ser el objeto de una intuición clara y distinta que, como tal, garantiza que lo así intuido no pueda no ser como es intuido. Por eso no se preocupa mucho por distinguir los distintos elementos del *cogito* y a veces habla como si fuera una sola intuición. Lo único que importa es que se trata de un conocimiento *de un estado de cosas existente* que tiene el carácter que marca todo conocimiento *indubitable*: la *claridad y distinción*.

De este modo, Descartes confunde la indubitabilidad propia de la autoconciencia, conectada con la imposibilidad lógica de errar que se deriva del carácter *expresivo* de los juicios sobre la propia conciencia, con la indubitabilidad propia de las deducciones lógicas, que se deriva de su carácter *apodíctico*, o, lo que es lo mismo, del carácter *necesario* de su conclusión. Surge así la idea de una intuición de algo existente que es apodíctica, esto es, que garantiza como algo necesario la existencia de lo intuido. Parece, pues, que no es la necesidad de lo conocido la que garantiza el carácter indubitable del conocimiento, sino que es el carácter claro y distinto del conocimiento el que lo hace indubitable y, en consecuencia, el que hace que lo conocido no pueda ser de manera distinta a como es dado en la intuición. Aquí se encuentra el germen idealista que Husserl llevará a sus últimas consecuencias: lo que hace que algo sea necesario, esto es, el «sentido del ser necesario», tiene su origen en el modo como es conocido, como, en general, el «sentido de todo ser» tiene su origen en la conciencia. Descartes, no obstante, no recorre este camino, simplemente lo hace posible.

Una vez que ha garantizado una primera existencia de manera apodíctica, la de la propia conciencia, la labor de la filosofía será demostrar apodícticamente, a partir de ella, el resto de conocimientos del mundo. El modo como Descartes lleva a cabo esta tarea es sumamente conocido y no nos interesa examinarlo en este trabajo. Lo que no interesa es ver cómo, por primera vez en la historia de la filosofía, el conocimiento de la propia conciencia se convierte, no solo en un conocimiento a prueba de escépticos —esto lo encontramos ya en San Agustín—, sino en el conocimiento más fundamental de todos y, por ello, en el pilar sobre el que debe levantarse el completo edificio de la filosofía y, en general, de la ciencia. Como veremos a continuación, a pesar de que Husserl advierte con claridad algunos absurdos que se derivan de la posición cartesiana, sigue preso de las confusiones que se encuentran en el corazón mismo del método cartesiano.

§ 57. La variante husserliana del método cartesiano

El principio de la falta de supuestos, entendido como la necesidad de que el conocimiento filosófico sea absolutamente cierto o *indubitable*, principio que, como vimos en la primera parte acompaña a la fenomenología de Husserl desde sus orígenes hasta su final (cf. *infra*, §§ 20–21), es un heredero directo de la idea cartesiana de que el conocimiento filosófico tiene que ser un conocimiento absolutamente fundamentado, entendiendo por tal un conocimiento que pueda hacer frente a toda duda posible, incluida la escéptica, esto es, un conocimiento que «resulte incólume ante toda

posibilidad imaginable de tornarse dudoso» (Hua I, p. 45 [1985, p. 39]). Asimismo, Husserl, al igual que Descartes, identifica el conocimiento absolutamente indubitable con el conocimiento apodíctico o la evidencia apodíctica, esto es, con aquel conocimiento o evidencia que «tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo a la par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser» (Hua I, p. 56 [1985, p. 57]). Esto es, el único conocimiento que, para Husserl, como también para Descartes, es indubitable y, por tanto, absolutamente fundamentado, es el conocimiento de lo necesario, esto es, el conocimiento de aquello cuya negación es inconcebible. Ahora bien, de manera análoga a como Descartes considera que el conocimiento apodíctico es tal por la claridad y distinción que caracterizan a la intuición de la que supuestamente se obtiene, Husserl defiende que la apodicticidad del conocimiento absolutamente fundamentado tiene su origen, no tanto en el carácter necesario de lo conocido cuanto en el carácter perfectamente adecuado —que en algunos lugares denomina precisamente como «claridad» (cf. Hua XIX, p. 600 y Hua XVII, pp. 61–67)— de la intuición correspondiente (cf. *supra*, § 13).

Esta similitud en la manera de entender la naturaleza del conocimiento filosófico trae consigo una similitud en la manera de entender el método propio de la filosofía. Así como Descartes considera la duda metódica como camino al conocimiento absolutamente fundamentado y, por tanto, propiamente filosófico, Husserl considera la *ἐποχή* respecto del mundo y la consecuente reducción fenomenológica —esto es, la reconducción de la mirada a la conciencia considerada de manera desligada del mundo— como puerta de entrada a la filosofía. Ahora bien, como ya señalamos en la primera parte (cf. *supra*, § 21), hay una diferencia fundamental entre el proyecto filosófico de Husserl y el de Descartes: mientras que Descartes busca demostrar apodícticamente todo el conocimiento del mundo a partir del conocimiento apodíctico de la propia conciencia, Husserl entiende que esta empresa es absurda, pues obvia el abismo infranqueable que hay entre el conocimiento apodíctico de la propia conciencia y el conocimiento esencialmente presuntivo del mundo. El fin de la filosofía, según Husserl, no es *demostrar* el conocimiento presuntivo del mundo a partir del conocimiento apodíctico de la conciencia, sino *aclarar* la naturaleza del conocimiento presuntivo del mundo y, con ello, el sentido del ser esencialmente relativo del mundo a partir del conocimiento apodíctico de la conciencia absoluta.

Husserl advierte también contra el error que supone reducir toda evidencia a la evidencia apodíctica e insiste siempre en el carácter irreductible de la evidencia esencialmente inadecuada del mundo (cf. p. ej., Hua XVII, pp. 289–290). Por este motivo, insiste en que, aunque la duda metódica cartesiana puede ser útil para realizar la *ἐποχή* y la consiguiente reducción fenomenológica, debemos tener claro que esta duda no es una duda propiamente dicha, pues ni presenta motivos para dudar, ni conduce a la negación de la tesis inicial, sino a la suspensión del juicio (cf. *supra*, § 17). Pese a todo, Husserl considera que en la duda metódica se esconde un descubrimiento fundamental para la filosofía: el descubrimiento de que solo el conocimiento de la conciencia es

perfectamente adecuado y, por tanto, apodíctico, mientras que el conocimiento del mundo es esencialmente inadecuado y, por tanto, presuntivo.

Ahora bien, si examinamos detenidamente en qué consiste la *ἐποχή* respecto del mundo, esto es, la suspensión del juicio sobre el mundo²³⁰, tendremos que concluir que esta no conduce por sí misma a la conciencia, ni a nada en particular. Solo si esa abstención está motivada por la búsqueda de un conocimiento que no pueda ser puesto en duda de ninguna manera, podemos llegar a la conciencia tras la *ἐποχή*. Lo que nos conduce a la conciencia, pues, no es propiamente la *ἐποχή*, sino la búsqueda de algo que no pueda someterse a la duda escéptica, con independencia de que consideremos a la duda escéptica como una duda real o no. Es la pretensión de encontrar este «fundamento absoluto» la que nos lleva a suspender todo juicio hasta que encontremos algo absolutamente indubitable. Sin esa pretensión nunca llegaríamos a la conciencia tras practicar la *ἐποχή*, simplemente nos quedaríamos, como buscaban los escépticos clásicos, en un constante estado de suspensión del juicio.

Nótese, además, que la búsqueda de la indubitabilidad no solo puede conducir a la conciencia, sino también al conocimiento propiamente apodíctico, esto es, al conocimiento de lo necesario. Veíamos en el párrafo anterior que tan indubitable, aunque por distintas razones, es que pienso como lo es que todo lo que piensa existe o, en general, cualquier verdad necesaria. Descartes estaba interesado en la autoconciencia porque consideraba que era el único conocimiento indubitable que nos da noticia de la existencia de algo. Husserl tiene motivos distintos para priorizar el conocimiento de la propia conciencia sobre cualquier otro conocimiento apodíctico, motivos que tienen que ver con su idealismo trascendental. En efecto, aunque el conocimiento de la lógica también es apodíctico, el conocimiento de la propia conciencia tiene prioridad sobre este en tanto en cuanto los objetos de la lógica están «*constituidos*» por la conciencia trascendental. El conocimiento de la propia conciencia no solo es indubitable y, por tanto, según Husserl, apodíctico, sino absolutamente primero, pues su objeto no es algo constituido —o, al menos, no es constituido por algo distinto de sí mismo—, sino la fuente de toda constitución. En Husserl se aúna así el motivo cartesiano de la búsqueda de un fundamento absolutamente indubitable del conocimiento con el motivo idealista-trascendental, esto es, con la consideración de la conciencia como el fundamento del sentido de todo ser.

Pero ni el conocimiento de la propia conciencia es un conocimiento apodíctico, ni la conciencia es fuente del sentido del ser de nada. Como ya hemos indicado, la conclusión del *cogito* es, como la conclusión de cualquier razonamiento deductivo, una conclusión apodíctica. Sabemos apodícticamente que, si pensamos, existimos, pero el conocimiento

²³⁰ Nótese que solo tiene sentido hablar de la suspensión del *juicio*, esto es, de la suspensión del decir —o del pensar para uno mismo— algo sobre el mundo, pero no tiene sentido proponer una suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo, por ejemplo, en la realidad de lo que percibimos. Esta creencia no es sino la disposición a interactuar con lo que aparece en nuestro campo perceptivo de cierta manera. Está en nuestro poder actuar o no basándonos en lo que creemos —lo que podemos hacer, por ejemplo, expresando nuestra creencia en un juicio—, pero no está en nuestro poder creer o no creer, esto es, tener o no cierta disposición.

de nuestra propia conciencia no es apodíctico²³¹, aunque sea, ciertamente, indubitable. En todo caso, *si* conozco —de manera no apodíctica— mi propio pensar y *si* conozco —de manera «apodíctica»— que todo pensar implica necesariamente la existencia de un pensante, puedo demostrar *apodícticamente* que existo. Lo que es apodíctico no es el conocimiento de mi propio pensar, sino la demostración de mi existencia a partir del conocimiento no apodíctico de mi pensar. Ahora bien, si en Descartes podía haber alguna duda acerca de si se considera el *cogito* como una intuición simple o como el resultado de un razonamiento lógico, en Husserl no hay duda alguna: el *cogito* es, para Husserl, sin lugar a duda, una *intuición simple*. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que Husserl nunca formula el *cogito* como «*Cogito, ergo sum*», sino intercambiabilmente como «*Ego cogito*», «*Sum*» o «*Sum cogitans*» (cf., Hua I, pp. 46, 61; Hua III, p. 97; Hua VI, p. 79; Hua VII, p. 63–64, o Hua XIX, p. 367): puesto que para él el *cogito* es de una intuición simple y apodíctica de la existencia de la propia conciencia, carece de sentido formularlo como si fuera un entimema.

Ahora bien, como ya hemos visto (cf. *supra*, § 55), la autoconciencia es la *expresión* de la propia conciencia y no la *intuición* de nada, y mucho menos de la existencia de la propia conciencia. Si no puedo dudar que creo tal o cual, de que quiero tal o cual o de que siento tal o cual no es porque, en una intuición dirigida a la propia conciencia, el contenido intuitivo de dicha intuición llene por completo el sentido de la aprehensión correspondiente, sino porque no tiene lugar la percepción ni la constatación de nada, solo la expresión lingüística de mi creer, querer o sentir. También hemos visto que, aunque esta autoconciencia es «infalible», salvo *lapsus linguae*, y, por tanto, indubitable, no hay nada apodíctico o necesario en ella. Ni el pensamiento que tengo es necesario en ningún sentido, ni tampoco lo es su expresión lingüística. Lo único necesario es que *si* pienso, existo, o que *si* expreso mi pensamiento, existo. Ni siquiera es necesario que si expreso un pensamiento, tenga *ese* pensamiento, pues puedo mentir o puedo tener un *lapsus linguae*, o puede incluso que no haya aprendido a usar correctamente las expresiones de la propia conciencia. Por tanto, solo en el *cogito* cartesiano, esto es, en el «*Cogito, ergo sum*» hay *necesidad apodíctica*, la necesidad propia de la ἀπόδειξις.

Pero Husserl añade una confusión ulterior a la confusión cartesiana, pues no solo confunde, como Descartes, la infalibilidad de la autoconciencia con la apodicticidad del *cogito*, sino que, además, confunde la posibilidad de considerar a la conciencia de manera «pura» —es decir, de manera *no empírica*, sino *eidética*— con la supuesta posibilidad de intuir una «conciencia pura», que, además, sería *absoluta y trascendental* al mundo. Husserl cifra el acceso a esta conciencia pura en la ἐποχή fenomenológica o trascendental (Hua I, p. 65), esto es, en una ἐποχή en la que no solo se suspende juicio respecto de la existencia de las cosas del mundo, sino que se suspende la consideración de la conciencia

²³¹ En sentido estricto, tampoco el conocimiento de que todo lo que piensa existe es un conocimiento *apodíctico*, pues no se deriva de ninguna *demonstración*. No obstante, podemos aceptar una cierta ampliación del uso de «apodíctico» y referirnos con esta expresión a todo conocimiento de aquello que no puede ser de otra manera, esto es, a todo conocimiento de lo necesario. En cualquier caso, como veremos con detenimiento en la próxima sección (cf. *infra*, § 58), este conocimiento de lo necesario, *pace* Husserl, no es, en ningún caso, un tipo de intuición, ni se fundamenta en ninguna intuición.

como *parte del mundo*, para así, supuestamente, descubrir su carácter *absoluto* y *trascendental*. Como ya vimos en la primera parte (cf. *supra*, § 18), no es realmente la *ἐποχή* la que nos lleva al carácter absoluto y trascendental de la conciencia, sino la comprensión «constitutivista» de la conciencia. Esta comprensión de la conciencia, como hemos mostrado a lo largo de esta segunda parte, descansa en diversas confusiones. La conciencia no es ninguna suerte de entidad, ni *mundana* ni *trascendental*, sino que es el conjunto de capacidades que define a un tipo de seres del mundo: los animales.

Ahora bien, todo esto no quiere decir que no podamos, en cierto sentido, considerar a la conciencia de manera «*pura*», esto es, *no empírica*. Podemos distinguir entre un modo de consideración «empírico» de la conciencia y un modo de consideración «puro», pero esta distinción no es la que supuestamente se da entre mi conciencia considerada como parte del mundo y mi conciencia considerada como condición de posibilidad del mundo, o del sentido del mundo, sino la diferencia que hay entre, por un lado, la conciencia considerada como *una conciencia particular*, esto es, como el conjunto determinado de capacidades y afecciones intencionales que *de hecho tiene un animal determinado*, y, por otro lado, la conciencia considerada «*en general*», con independencia de cómo es *de hecho* esta o aquella conciencia. Pero la consideración de una cosa como algo «en general» no es sino la consideración de en qué consiste ser ese algo, esto es, la consideración de la esencia de ese algo²³².

Podemos decir que el modo de consideración «en general», esto es, el modo de consideración «*eidético*», entraña una cierta *ἐποχή* en la medida en que, cuando reflexionamos sobre la esencia de algo, no atendemos a las particularidades que presenta un ejemplar de ese algo y, en ese sentido, suspendemos el juicio sobre las particularidades que presenta ese algo, incluyendo en estas el hecho de que realmente exista o no. Pero, obviamente, se trata de una *ἐποχή* que tiene distinto origen y motivación que la *ἐποχή* conectada con la reducción fenomenológica. Husserl reconoce la necesidad de una especial suspensión del juicio para el conocimiento de esencias (cf., p. ej., Hua III, pp. 16–17 o EU, p. 422–426), pero, sin embargo, no advierte que la suspensión del juicio que conduce a la única conciencia «pura» de la que tiene sentido hablar es precisamente la «suspensión de lo particular» ligada a la reducción eidética, y no una supuesta «suspensión de la mundanidad» de la conciencia.

Si tratamos de aclarar ahora en qué consiste *realmente* la reflexión sobre la esencia de la conciencia, lo primero que debemos señalar es que no supone ninguna reflexión en sentido husserliano, esto es, ninguna intuición refleja de la propia conciencia, pues, como ya hemos mostrado (cf. *supra*, § 55), no hay una tal intuición. En cierto sentido, podemos decir que la reflexión sobre la esencia de la conciencia descansa en la autoconciencia, pero solo si la entendemos como la capacidad de expresar lingüísticamente la propia

²³² Husserl (Hua III, pp. 17–18) reconoce la conexión intrínseca que se da entre los juicios sobre algo «en general» y los juicios sobre esencias en sentido estricto, esto es, los juicios en los que el sujeto no es un individuo considerado «en general», sino la especie misma. Ambos tipos de juicios poseen la «universalidad de la esencia». Recordemos, asimismo, que en las *Investigaciones lógicas* Husserl defendía estar haciendo precisamente esto: considerar la conciencia *en general* y no como una conciencia *particular*, esto es, considerar el *eidos* «conciencia» en lugar de la conciencia como *factum*, y que justo aquí cifraba la posibilidad de superar el psicologismo (cf. *supra*, § 14).

conciencia. En efecto, sin esta capacidad no podríamos *hablar de*, ni por tanto *pensar en*, la conciencia y, en consecuencia, no podríamos *reflexionar* —esto es, no podríamos *pensar*— sobre su esencia. Asimismo, es importante advertir que el conocimiento de la esencia de la conciencia —como todo conocimiento de esencia— consiste en la reflexión *discursiva* sobre *en qué consiste* «*ser conciencia*», es decir, sobre cuáles son las propiedades que *debe* tener algo *para que podamos calificarlo de* «*conciencia*». Pues bien, este conocimiento no lo obtenemos gracias a ninguna *intuición*, sino a que dominamos el uso de nuestro *concepto* de «conciencia», así como de los demás conceptos relacionados con este. Además, el conocimiento de la esencia, cuando es correcto, trae consigo un cierto tipo de indubitabilidad que es más cercana a la indubitabilidad del *cogito* que a la indubitabilidad de la autoconciencia, pues no se deriva de una supuesta «infalibilidad», sino del carácter *necesario* de lo conocido o, lo que es lo mismo, del carácter *contradictorio* de su negación.

Podemos concluir, pues, que Husserl, como antes que él Descartes, confunde la indubitabilidad de la autoconciencia, conectada con la infalibilidad característica del conocimiento de la propia conciencia, que no es sino la expresión de las propias disposiciones y afecciones intencionales, con la indubitabilidad del conocimiento de lo necesario, que es la propia de las demostraciones o *ἀποδείξεις* y del conocimiento de esencias. Asimismo, en la misma línea que Descartes, Husserl considera que ambos tipos de conocimiento están basados en sendas intuiciones de carácter *adecuado* o, como también las llama, «*apodícticas*»: en un caso, en la percepción inmanente y, en otro caso, la intuición de esencias. Ya hemos mostrado que el conocimiento de la propia conciencia no es ninguna intuición. Ahora debemos mostrar que el conocimiento de lo necesario, entre el que destaca el conocimiento de las *esencias*, tampoco descansa en ningún tipo de intuición. Además, en el caso del conocimiento de lo necesario, al contrario que ocurre en el conocimiento de la propia conciencia, no hay *infalibilidad*, aunque sí un particular tipo de *indubitabilidad*. Esta indubitabilidad está conectada con el carácter necesario de lo conocido, o, lo que es lo mismo, con el carácter inconcebible, por autocontradictorio o «contrasentido», de la negación de lo conocido.

Así pues, en lo que sigue mostraremos cómo el conocimiento de las esencias, en cuanto subtipo de conocimiento de lo necesario, es indubitable, pero no infalible. Para entender mejor cómo es posible que el *conocimiento* de las esencias sea indubitable, pero no infalible, es necesario comprender mejor qué son las esencias de las cosas y en qué consiste su conocimiento. Como pondremos de manifiesto, Husserl estaba en lo cierto al señalar que la filosofía se ocupa de las esencias —aunque, según Husserl, la filosofía *primera* solo se ocupa, como sabemos (cf. *supra*, § 20), de las «esencias *inmanentes*», esto es, de las esencias de los elementos de la conciencia—, pero erró a la hora de aclarar la naturaleza de las esencias y del conocimiento de estas.

B. EL CONOCIMIENTO DE LAS ESENCIAS Y EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

§ 58. La naturaleza de las esencias y del conocimiento de estas

Para entender qué son las esencias y en qué consiste el conocimiento de estas, podemos partir del conocimiento «eidético» que hemos ido adquiriendo a lo largo de este trabajo. Hasta ahora hemos puesto de manifiesto que la apariencia es *esencialmente* un tipo de propiedad de las cosas, en concreto el modo como las cosas se dan en la percepción; que el ser aparente de algo es, *en esencia*, lo que creemos que algo es, o, como también podemos decir, el objeto intencional de nuestra creencia; que el reconocimiento y, más en general, el conocimiento son *esencialmente* algo afín a una habilidad, en concreto, la «cuasihabilidad» de adecuar nuestras acciones, extralingüísticas o lingüísticas, a lo conocido; que la percepción es, *en esencia*, la adquisición directa, por medio de los sentidos, de un conocimiento de las cosas del mundo ligado a la apariencia; que la conciencia está *esencialmente* ligada al conocimiento y a la intención y ambos están *esencialmente* conectados con la acción intencional; etc.

Es indudable que en todos estos casos tenemos un conocimiento sobre cuál es la esencia o naturaleza esencial de algo, esto es, tenemos un conocimiento sobre cómo *debe ser necesariamente algo para ser aquello que es*. Es indudable, por tanto, que hay conocimiento de esencias —conocimiento que se expresa en juicios universales verdaderos donde se establece *en qué consiste ser tal o cual cosa*— y, en consecuencia, que *hay esencias* que son conocidas en tales conocimientos, tal y como defendía Husserl (cf. *supra*, § 12). La cuestión es si estas esencias son realmente un tipo de objeto que puede ser intuitivo en una especial intuición, esto es, si son objetos ideales que contemplamos o constituimos en una intuición de esencias. Para responder a esta pregunta, partiremos, como Husserl, del conocimiento que de hecho tenemos de las esencias para aclarar a partir de ahí cómo se dan y qué son las esencias en cuestión. Veamos, pues, cómo hemos obtenido este conocimiento y cuál es la naturaleza de las esencias así conocidas.

Lo primero que podemos poner de manifiesto es que, *pace* Husserl, no hemos obtenido este conocimiento por medio de la intuición. No sabemos que el reconocimiento de lo que vemos es esencialmente la capacidad de adecuar lo que decimos y hacemos a la naturaleza de lo que vemos gracias a la percepción y a la observación. De hecho, aunque podemos *ver que* alguien reconoce lo que tiene delante, no tiene sentido decir que estamos *percibiendo su reconocimiento*. No tiene sentido decir, por ejemplo, que tras observar un rato la cara de la persona que reconoce lo que ve, pasamos a observar su reconocimiento, como si el reconocimiento fuera algo a lo que pudiéramos dirigir la mirada. Sabemos, también, que la imposibilidad de percibir el reconocimiento de otra persona no se debe a que el reconocimiento sea un acto mental solo accesible a quien reconoce algo, pues tampoco la persona que reconoce lo que ve *percibe* su reconocimiento. Si el reconocimiento no es perceptible, *en el sentido paradigmático* en que es perceptible el color o la forma de algo, es porque es algo afín a una capacidad. Las capacidades no se pueden percibir «directamente»: la manifestación más directa de una potencia es su actualización (cf. *supra*, § 38). Y si el reconocimiento

no es como tal perceptible, menos aún lo es la *naturaleza* del reconocimiento, esto es, aquello en lo que consiste el reconocimiento.

Ahora bien, quizá se objete que estamos siendo injustos aquí con Husserl, pues este cuando afirma que podemos conocer la esencia de las cosas mediante la intuición, no quiere decir que podamos conocer las esencias mediante una mera percepción empírica: la intuición de las esencias es una intuición de nivel superior, categorial, que solo es posible alcanzar por medio del proceso de la libre variación en la imaginación. Pues bien, aquí, como en tantas otras ocasiones, debemos decir que, aunque Husserl advierte un hecho importante, lo interpreta de una manera incorrecta. El hecho que advierte es que el método de la libre variación en la imaginación es, efectivamente, *una manera* de conocer —o, mejor sería decir, de *aclararnos* sobre— la esencia de algo. Sin embargo, ni su descripción de la libre variación es correcta, ni su caracterización del resultado de esta como la *intuición de un objeto ideal* tiene sentido. Veamos en qué sentido la libre variación puede servirnos para aclarar la esencia de algo y veamos, también, por qué ni la variación «eidética» ni el conocimiento que aporta es un proceso o un resultado «intuitivo». Para ello no utilizaremos esta vez un ejemplo de Husserl, sino que tomaremos una aplicación que hemos hecho del método de la libre variación en este trabajo, en concreto, el uso que hicimos de este método para mostrar que el reconocimiento de lo percibido es *esencialmente* algo afín a una habilidad.

En el § 40 propusimos, siguiendo una estrategia de Wittgenstein, imaginar, en dos situaciones distintas, a una persona que tiene delante un cierto objeto y que no sabemos si lo reconoce o no. En una de esas situaciones, imaginábamos que esta persona realiza ciertos actos mentales relacionados con el objeto percibido (un acto de síntesis de sensaciones, un acto de pensamiento de la forma «Eso es X», un acto de superposición de lo percibido con una imagen de la memoria o con un «sentido vacío», etc.), pero que no podía adecuar sus acciones lingüísticas y extralingüísticas a lo percibido. En la otra situación que imaginábamos, no aparecía nada «en la mente» de la persona en cuestión, pero, sin embargo, esta podía interactuar perfectamente con el objeto percibido, así como decir qué y cómo es, y, en general, hablar adecuadamente de dicho objeto. Imaginar estas dos situaciones nos sirvió para darnos cuenta de que solo diríamos que hay reconocimiento de lo percibido en aquellos casos en los que se da una cierta capacidad o «cuasihabilidad»: la capacidad o «cuasihabilidad» de poder adecuar exitosamente las acciones extralingüísticas y lingüísticas a lo percibido. O, dicho de otra manera, imaginar estas situaciones nos sirvió para darnos cuenta de que podemos variar a voluntad distintos elementos de un ejemplo de reconocimiento de lo percibido, pero si eliminamos del ejemplo la «cuasihabilidad» en cuestión, entonces deja de tener sentido decir que se trata de un caso de reconocimiento. En definitiva, de este ejercicio de *libre variación en la imaginación* pudimos concluir que el reconocimiento es *esencialmente* una cierta «cuasihabilidad», es decir, que para que algo pueda ser correctamente considerado reconocimiento *debe ser necesariamente* una cierta «cuasihabilidad», o dicho de aún de otra manera, que es inconcebible que alguien reconozca lo que ve y que, a la vez, sea incapaz de interactuar adecuadamente con lo que ve o de poder decir a voluntad qué es lo que ve. Veamos ahora con más detenimiento cuál es la naturaleza de este

descubrimiento y de la inconcebibilidad o del sinsentido ligados a él, así como de la correlativa necesidad esencial.

Husserl señala que mediante la libre variación intuimos —y, por tanto, «constituimos»— una esencia pura que determina los límites necesarios más allá de los cuales un objeto no puede ser lo que es. Además, puesto que la esencia pura en este caso es una esencia inmanente, esto es, una esencia de algo inmanente —el acto de conciencia de aprehender— esta esencia se daría en cualquier caso de manera adecuada, esto es, íntegramente, sin «lados» no «dados intuitivamente»²³³. Pero por mucho que nos esforcemos por encontrar en nuestro ejemplo imaginado una esencia dada de manera adecuada, no encontraremos ninguna. Tampoco encontraremos, claro está, una esencia dada de manera inadecuada. De hecho, el único objeto que encontramos en la variación imaginativa es aquel que hemos usado como ejemplo, en nuestro caso, el de una persona reconociendo lo que ve. Es cierto que, como resultado de la variación en la fantasía del ejemplo en cuestión, *vemos que no podemos atribuir reconocimiento a un agente si esa persona no puede adecuar sus acciones, lingüísticas y extralingüísticas a lo que ve*. Pero aquí «ver» quiere decir simplemente «darse cuenta», no «intuir». Cuando nos damos cuenta de que reconocer algo implica necesariamente una cierta habilidad no intuimos ningún objeto o estado de cosas *ideal*, como sostiene Husserl (cf. *supra*, § 13), ni tampoco intuimos un estado de cosas *empírico negativo*, como sugiere Brentano (cf. *supra*, § 2), ni intuimos ninguna otra cosa; simplemente nos damos cuenta de que, dado el modo como usamos nuestras palabras, *no podemos atribuir reconocimiento a quien no puede hacer ciertas cosas*.

Pero ¿cuál es exactamente la naturaleza de esta imposibilidad y de la correspondiente necesidad? Lo primero que podemos señalar es que no se trata de una imposibilidad imaginativa. Aunque la libre variación es, en cierto sentido, un ejercicio de la imaginación en tanto en cuanto pensamos o *imaginamos* variaciones posibles a un ejemplo, la imposibilidad que se pone de manifiesto no tiene que ver con una falta de poder imaginativo. Lo que nos impide imaginar que alguien reconoce lo que ve, pero no puede decir qué es eso que ve, ni tampoco puede adecuar a ello su acción, no es una carencia de imaginación, como tampoco lo es la imposibilidad de imaginar un cuadrado redondo. Da igual lo poderosa que sea nuestra imaginación, puesto que sea lo que sea lo que imaginemos —y sea lo que sea lo que *de hecho haya* realmente en el mundo— no será posible que una cosa sea un caso de reconocimiento sin ser, a la vez, un caso de «capacidad de adecuar exitosamente la propia acción, extralingüística y lingüística, a lo percibido». Esto es, con independencia de cómo sea algo, es imposible que caiga bajo un concepto sin caer, a la vez, bajo el otro. La imposibilidad y la correlativa necesidad —si algo cae bajo un concepto, cae *necesariamente* bajo el otro— son una imposibilidad y una necesidad *conceptuales* o *lógicas*. Que algo no puede ser reconocimiento sin ser una cierta capacidad quiere decir que lo que cumple los criterios que determinan la correcta aplicación de «reconocer lo que se ve» cumple *eo ipso* los criterios que determinan la

²³³ Recordemos, no obstante, que, aunque en algunos pasajes de *Ideas* Husserl parece defender que solo las «esencias inmanentes» se dan de manera *adecuada*, de acuerdo con su concepción madura de la intuición de esencias, es *apodíctico* el conocimiento de *cualquier tipo de esencias* (cf. *supra*, p. 108, n. 75).

correcta aplicación de «poder adecuar exitosamente lo que se dice o hace a lo que se ve». Es la conexión entre las reglas de aplicación de ambos conceptos lo que hace imposible que no pueda haber reconocimiento sin que haya una determinada capacidad.

Las necesidades de esencia son, pues, necesidades *lógicas* o «*gramaticales*», esto es, necesidades que tienen su origen en la conexión de las reglas de aplicación de los conceptos de nuestro lenguaje²³⁴. Esta es la razón por la no tiene sentido tratar de averiguar cuál es la esencia de algo, por ejemplo, del reconocimiento, acudiendo a la *intuición*, ya sea a la intuición *empírica*, como propone Brentano (cf. *supra*, § 1), ya sea a una supuesta intuición *eidética*, como propone Husserl (§§ 3, 8 y 21). Una intuición nunca nos puede decir *qué es en esencia tal o cual cosa*, pues una intuición solo nos puede dar información sobre una cosa determinada si sabemos previamente discriminar esa cosa en la intuición, esto es, si sabemos previamente *qué criterios* permiten clasificar eso que vemos como una cosa de tal o cual tipo, o una cosa que es tal o cual. Dicho de otra manera: solo podemos tomar lo que nos aparece en la intuición como tal o cual tipo de cosa si ya sabemos cuáles son los *criterios de aplicación del concepto relevante*. Así pues, si la intuición —aunque mejor sería decir «los ejemplos *intuitivos* que podemos imaginar»— puede ayudarnos en cierta medida a alcanzar claridad sobre cuáles son los criterios de aplicación de un determinado concepto, no es porque «cumpla» o «plenifique» el concepto previamente «vacío», o porque le confiera *legitimidad*, esto es, porque el concepto tenga en la intuición su «origen»²³⁵, sino porque al reflexionar sobre si tal o cual situación percibida o imaginada cae bajo tal o cual concepto se hacen *patentes* las reglas de uso de dicho concepto, reglas que ya conocíamos, pero sobre las cuales nos faltaba claridad *conceptual*, no *intuitiva*.

Antes de aclarar mejor qué quiere decir que *ya conocíamos* las reglas, pero nos faltaba *claridad conceptual* o, como también podemos decir, *comprensión* sobre las mismas, debemos advertir contra dos malentendidos de carácter opuesto, pero conectados entre sí, que pueden surgir en este punto: el primero es pensar que las verdades necesarias no nos dicen *nada* sobre las cosas; el segundo es pensar que las conexiones necesarias entre nuestros conceptos *reflejan* conexiones necesarias entre las cosas. En primer lugar, en

²³⁴ Brentano, por tanto, tenía razón cuando afirmaba que las verdades necesarias son verdades «evidentes a partir de los meros conceptos» y, en este sentido, son todas ellas verdades «analíticas» (cf. *supra*, § 2). No obstante, también es cierto que podemos dividir las verdades necesarias en verdades necesarias *formales* y verdades necesarias *materiales* —aunque la delimitación exacta de lo *formal* sea no sea una tarea sencilla—, y, en este sentido, podemos distinguir con Husserl (cf. *supra*, § 13) entre juicios *a priori* de contenido «material», o «juicios *sintéticos a priori*», y juicios *a priori* de contenido «formal», o «juicios *analíticos*». En definitiva, si por «juicios analíticos» entendemos «juicios cuya verdad se deriva de los meros conceptos», entonces tendremos que concluir que todos los juicios *a priori* son analíticos; si, en cambio, por «juicios analíticos» entendemos «juicios en los que se establecen las conexiones “*formales*” de nuestros conceptos», entonces no podremos concluir que todos los juicios *a priori* son analíticos, pues también hay juicios *a priori* en los que se establecen conexiones «*materiales*» entre los conceptos.

²³⁵ Nos referimos aquí a lo que Husserl denomina en *Investigaciones* el «origen lógico o fenomenológico» de los conceptos (cf. *supra*, § 3), esto es, a la supuesta fuente de *validez* o *legitimación* del concepto. Aunque, como veremos en el próximo párrafo, los conceptos tampoco tienen su origen *empírico* o *genético* en la intuición, esto es, los conceptos no se derivan mediante un proceso de abstracción de la intuición.

cierto sentido, las verdades necesarias no nos dicen nada sobre las cosas: no nos dicen nada sobre cómo *de hecho* son las cosas. Saber que conocer es esencialmente algo afín a una capacidad, que la apariencia es esencialmente un tipo de propiedad conectada con la percepción o que las intenciones están esencialmente conectadas con los fines, no nos dice nada sobre quién *de hecho* sabe tal o cual cosa, sobre cómo es *de hecho* la apariencia de tal o cual cosa o sobre qué intenciones tiene *de hecho* una persona concreta o de si *de hecho* tiene alguna intención al hacer lo que hace. Ahora bien, esto no quiere decir que las verdades necesarias no nos digan nada sobre cómo son las cosas, pues nos dicen cómo *deben* ser las cosas *para ser lo que son*. Por ejemplo, la constatación de que el conocimiento es una cierta habilidad o «cuasihabilidad» no nos dice nada sobre quién conoce qué en el mundo, pero sí nos dice cómo *debe ser* alguien, o más exactamente, *qué debe tener* alguien, *para que podamos decir que tiene conocimiento*: debe tener una cierta «cuasihabilidad». En este sentido, como señala Wittgenstein (PI, 370), hablar sobre el uso correcto de las palabras *es* hablar sobre la esencia de las cosas. La investigación sobre las reglas de aplicación de los conceptos, sobre *qué quiere decir* «*ser tal o cual*» es una investigación sobre el *en qué consiste ser tal o cual*, esto es, es una investigación sobre la *esencia*. Y esto es así porque la *esencia* o *naturaleza a priori* de las cosas «está fijada por las reglas que determinan el sentido, esto es, el uso de las expresiones que se refieren a cosas» (Hacker, 2009, p. 138)²³⁶.

Es por esta razón por la que «cuando alguien le pregunta a la filosofía “¿Qué es — por ejemplo — la sustancia?”, le pide una regla. Una regla general que *valga* para la palabra “sustancia”, es decir, una regla según la cual estamos decididos a jugar» (BT, p. 307). Aristóteles, pues, estaba en lo cierto al afirmar que la esencia, aquello en que consiste ser tal o cual cosa (τὸ τί ἦν εἶναι), se dice en la definición (*Tópicos*, 102a; *Analíticos segundos*, 73a; *Metafísica*, 1030a), aunque terminara entendiendo la esencia de manera metafísica, esto es, como un principio informador de la materia y responsable del movimiento. Sin embargo, la esencia no se dice *exclusivamente* en la definición, sino, en general, en cualquier formulación de una regla conceptual. Esto es, «la esencia se expresa en la gramática» (PI, § 371). Así, decimos algo de la esencia o naturaleza del conocimiento cuando afirmamos que no tiene sentido responder a la pregunta «¿Qué has hecho esta mañana?» diciendo «Sabiendo que hace un día soleado», y decimos algo de la esencia del color rojo cuando decimos que es algo que podemos ver, pero no oír, oler, saborear o sentir. En general, cualquier afirmación —o cualquier otra manera de explicar una regla— que nos muestre qué podemos y qué no podemos hacer con un determinado

²³⁶ Debemos señalar que Husserl era perfectamente consciente de la equivalencia de las preguntas «¿Qué es X?» y «¿Qué quiere decir “X”?». Así, en un texto de 1909, nos dice que podemos situarnos en la actitud propia de lo que denomina «ideación» «si nos preguntamos: “¿Qué es la ‘percepción’ en general?”, “¿Qué es el ‘juicio’?”, “¿Qué es el ‘recuerdo’?”. Podemos también preguntarnos: “¿Qué queremos decir en general con...?”. O: “¿Qué quiere decir ‘percepción’?”» (Hua Mat VII, p. 86). Sin embargo, de acuerdo con su concepción «intuicionista» del significado, la pregunta por el significado de una palabra solo puede resolverse mediante la intuición correspondiente.

concepto, o, lo que es lo mismo, qué tiene sentido y qué no tiene sentido decir de algo, nos muestra parte de la esencia de aquello a lo que el concepto se refiere²³⁷.

En este punto, quizá, tengamos la tentación de caer en la segunda confusión que anunciábamos: si las reglas de aplicación de un concepto nos dicen cuál es la esencia de la cosa a la que se refiere el concepto, es porque dichas reglas reflejan la esencia de las cosas. Por ejemplo, si nuestros conceptos de «reconocer» y de «poder» están lógicamente o «gramaticalmente» conectados es porque nuestros conceptos se ajustan a lo que son el reconocimiento y las potencias en la realidad, y, en la realidad, el reconocimiento *es* una potencia. Esto es, las reglas gramaticales —por ejemplo, la definición del reconocimiento como un tipo de potencia— *reflejarían* la esencia de las cosas, pero no se *identificarían* con estas. De lo contrario, ¿cómo podríamos decir si una determinada definición es correcta?, ¿cómo podríamos determinar si lo que alguien *dice que es la esencia de algo se corresponde* o no *realmente* con la esencia de ese algo? ¿Acaso no hay *verdad* en los juicios sobre las esencias? Aclaremos esto.

Decimos que nuestra definición de «reconocimiento» se puede ajustar o no a la realidad. Pero ¿*exactamente* qué se ajusta o no nuestra definición? ¿Qué parte de la realidad es la que puede hacer correcta o incorrecta a nuestra definición? ¿Qué parte, por ejemplo, de una determinada situación de reconocimiento puede hacer verdadera nuestra afirmación de que el reconocimiento es esencialmente afín a una habilidad y no un cierto acto mental? Podemos responder indicando que lo que hace verdadera esta afirmación es justamente que, en los casos en los que podemos decir que hay reconocimiento, quien reconoce *debe necesariamente* poder hacer ciertas cosas —o, más exactamente, debe poder adecuar su acción de cierta manera a lo reconocido—, mientras que el acto mental, como quiera que lo imaginemos, es algo que *puede darse o no*. Pero ¿tienen esta «necesidad» y «contingencia» una naturaleza *fáctica*? ¿Señala la necesidad un límite en las posibilidades *reales* de lo que el mundo puede ser? Si decimos que *no puede darse* reconocimiento sin que se dé también una cierta habilidad o «cuasihabilidad», lo que decimos, como señalamos más arriba, es que, *sea como sea el mundo*, esto es, *se dé lo que se dé*, no podrá, al mismo tiempo, *calificarse* como «reconocimiento» y *no calificarse* como una cierta «cuasihabilidad». La necesidad que identificamos en el conocimiento de esencias no traza un límite a las posibilidades reales del mundo, esto es, a lo que el mundo puede ser, sino que marca un límite a las posibilidades de aplicación de nuestros conceptos, límite que viene determinado por las reglas gramaticales que conforman nuestras prácticas lingüísticas. Son precisamente estas reglas que informan nuestras prácticas lingüísticas las que determinan la corrección o incorrección, la verdad o falsedad, de los juicios sobre las esencias.

²³⁷ Podemos explicar el significado de una palabra, esto es, las reglas que rigen su uso, y, por tanto, las reglas que determinan qué es «ser tal o cual», de muchas maneras distintas: mediante una explicación ostensiva, mediante usos ejemplificativos de la palabra, mostrando su conexión con otras palabras, etc. Sobre la diversidad de tipos de explicación del significado de una palabra —y, por tanto, de la esencia de aquello a lo que la palabra se refiere—, y sobre la ilusión que supone pensar que la definición es la explicación más perfecta, cf. Baker y Hacker (2005, pp. 35–39).

Las esencias *metafísicas*, esto es, las esencias entendidas como unas estructuras que «subyacerían» a la realidad —o que determinarían la realidad desde un cierto «más allá de la realidad»— y que tendrían un carácter «más necesario» que las estructuras *físicas*, no son, en realidad, más que «sombras que la gramática proyecta sobre el mundo» (Baker y Hacker 2009, p. 247). Cuando nos preguntamos, por tanto, por la *esencia* o por la *naturaleza esencial* de las cosas, cuando nos preguntamos, por ejemplo, por lo que *real y verdaderamente es* el conocimiento, la percepción, la apariencia, etc., lo que nos preguntamos es por cuáles son *realmente* los criterios que determinan que algo es un caso de conocimiento, percepción, apariencia, etc., esto es, por cuáles son realmente *las reglas de uso que delimitan nuestros conceptos* de «conocimiento», «percepción», «apariencia», etc. Por tanto, lo que determina si tal o cual definición de un concepto es correcta o *verdadera*, o si estamos usando adecuadamente o no un determinado concepto, son las reglas de uso de dicho concepto, reglas de uso que han sido establecidas en las prácticas de la comunidad lingüística a la que pertenecemos y que, en cuanto hablantes competentes de la misma, sabemos aplicar perfectamente.

Sin embargo, la habilidad de usar correctamente una palabra, de *aplicar* correctamente un concepto, no va de la mano de la habilidad de *explicar* cómo usamos el concepto en una definición correcta o de poder *explicitar* las conexiones que dicho concepto tiene con otros conceptos de nuestro lenguaje, o, en general, de tener una *visión comprensiva* del uso de dicho concepto (cf. Baker y Hacker, 2005, pp. 325–326; Hacker, 2009, p. 145). Cuando nos preguntamos, por tanto, por la *esencia* de tal o cual cosa o por la *verdadera definición* de tal o cual concepto, lo que buscamos es una cierta *claridad conceptual* sobre unas reglas lógicas o gramaticales que *ya conocemos*, pero que no podemos «abarcar con la mirada».

Que lo que buscamos en la investigación sobre la esencia es una cierta claridad sobre unas reglas que ya conocemos y no la intuición de una suerte de objeto ideal se pone de manifiesto en el carácter *a priori* de la investigación: no necesitamos saber cómo *de hecho* son las cosas para saber *en qué consiste ser* tal o cual cosa, para saber *cómo debe ser* algo *para ser el tipo de cosa que es*. Ciertamente, adquirimos nuestros conceptos cuando aprendemos a hablar nuestro lenguaje, y este aprendizaje requiere, claro está, de la experiencia. Pero una vez que hemos aprendido nuestro lenguaje, una vez que sabemos cuál es el sentido de las palabras que lo conforman y que, sabemos, por tanto, cómo aplicar nuestros conceptos a las cosas, podemos investigar las conexiones entre conceptos sin acudir a la experiencia, es decir, sin investigar cómo es de hecho el mundo. En definitiva, la investigación sobre la esencia es *a priori* porque investigamos algo que ya sabemos: las reglas de uso de las palabras que utilizamos con soltura desde pequeños. Por eso, nos dice Wittgenstein, «puede también llamarse “filosofía” a lo que es posible *antes de todo* nuevo descubrimiento e invención» (PI, § 126).

Una consecuencia de esto es que la investigación filosófica, como ya advirtió Platón (Menón, 80d–e), debe partir necesariamente del conocimiento de aquello que busca conocer, lo cual, ciertamente, parece circular. Esta circularidad es, ciertamente, algo que afecta necesariamente al método de la variación eidética, ya que este, inevitablemente, da por supuesto aquello que quiere averiguar: cuál es la esencia de algo. En efecto, solo

es posible decir a partir de qué punto en la variación imaginativa de algo este algo deja de ser el tipo de cosa que es, si previamente sabemos en qué consiste ser tal o cual tipo de cosa²³⁸. Metafóricamente, podemos decir que el conocimiento de esencias es un cierto recordar algo que ya sabíamos, una cierta *ἀνάμνησις*, pues consiste en hacer patente algo que ya estaba latentemente en nosotros, aunque no, ciertamente, porque el alma tenga este conocimiento desde siempre (*Menón*, 86a–b), o porque lo hubiera adquirido contemplando las Ideas antes de nacer (*Fedro*, 249b), sino porque ya dominábamos las reglas de uso de los conceptos antes de ponernos a pensar sobre ellas. También Wittgenstein considera que, en cierto sentido, «aprender filosofía es en realidad un recordar. Recordamos que hemos usado las palabras de este modo» (BT, p. 309). O, como lo expresa en las *Investigaciones filosóficas*: «el trabajo del filósofo es la recolección de recordatorios para un fin preciso» (PI, § 127), fin que, como veremos detenidamente en el último párrafo, es siempre la disolución de una confusión conceptual.

El hecho de que la investigación sobre la esencia parta necesariamente de un previo conocimiento de la esencia no quiere decir que la investigación esencial no aporte ningún resultado y que sea, por tanto, un empeño fútil. Por ejemplo, antes de iniciar el camino que hemos recorrido en este trabajo, seguramente no teníamos claro que el conocimiento estuviera esencialmente conectado con las potencias y quizá pensábamos que la apariencia de algo es algo que tenemos en la conciencia y no el modo como algo se da en la percepción. Ahora bien, esto no quiere decir que no supiéramos ya que el conocimiento es una potencia: lo sabíamos en la medida en que aplicábamos el concepto de «conocer» de manera similar a como aplicamos el concepto de «poder», esto es, en la medida en que usábamos correctamente la palabra «conocimiento». Lo que ganamos al investigar la esencia de las cosas es una *comprensión explícita o teórica* de lo que *ya sabíamos implícita o prácticamente*, y no un conocimiento *intuitivo* de lo que ante solo sabíamos de manera más o menos *vacía*. En este sentido afirma Hacker (2009) que la filosofía es una aportación, no al *conocimiento*, sino a la *comprensión*.

El carácter *a priori* del conocimiento de esencias en particular y del conocimiento filosófico en general tiene que ver, por tanto, con el hecho de que no se trata de la obtención de un nuevo conocimiento, sino de la aclaración de algo que ya sabíamos, mediante la explicitación de reglas que ya conocíamos implícitamente, pero que, por así decirlo, olvidamos tan pronto como nos ponemos a filosofar y «el lenguaje *se va de vacaciones*» (PI, § 38). Es en este momento cuando caemos presos de diversas confusiones y enredos. Y justamente «este enredo en nuestras reglas es lo que queremos comprender, esto es, abarcar con la mirada» (PI, § 125). La claridad sobre el uso de nuestros conceptos a la que aspiramos no es poca ganancia, pues es precisamente lo que nos ayuda a resolver los problemas filosóficos. Pero volveremos sobre la naturaleza de los problemas filosóficos y de la investigación filosófica en el próximo párrafo. Por ahora sigamos extrayendo algunas de las consecuencias más importantes que se derivan del carácter

²³⁸ Este punto ha sido también debidamente apuntado por algunos estudiosos de Husserl (cf., p. ej., Levin, 1970, p. 158, n. 25, y Lohmar, 2005, pp. 81–87), quienes, pese a todo, han aceptado con Husserl el carácter *intuitivo* del conocimiento que nos aporta la libre variación en la imaginación sobre nuestros conceptos.

lógico o «gramatical» de las esencias y del consecuente carácter lingüístico de su conocimiento.

§ 59. La relación entre el lenguaje, el ser y el mundo

Como adelantamos en el segundo capítulo de esta segunda parte (cf. *supra*, § 43), en la medida en que son las reglas lógicas o gramaticales las que determinan qué quiere decir «ser tal o cual» y, por tanto, *en qué consiste ser tal o cual*, podemos decir que nuestro lenguaje es la «fuente del sentido del ser». Con esto no queremos decir que nuestro lenguaje determine cómo es el mundo, ni que constituya a las cosas en su ser. Nuestro lenguaje no constituye el mundo, ni los objetos del mundo. Nuestro lenguaje simplemente determina cómo delimitamos o clasificamos el mundo, esto es, cuáles son los criterios que establecen que algo pueda considerarse como tal o cual tipo de cosa, como siendo tal o cual, como siendo real o una mera alucinación, etc. En cierto sentido podemos decir que nuestros conceptos, nuestras categorías, son los que «sintetizan» la realidad, pues son ellos los que determinan que, por ejemplo, *eso*, *eso* y *eso* son casos de «reconocimiento», pero *eso*, *eso* y *eso*, no. Esto es, los conceptos o categorías, en cierto sentido, *unen* unas cosas con otras al tiempo que las *separan* de las demás. También podemos decir que los conceptos o categorías «dan sentido» a la realidad en tanto en cuanto determinan *qué es ser tal o cual*, es decir, establecen cuál es el sentido de «ser tal o cual».

Aquí podemos recordar que, como adelantamos en el segundo capítulo (cf. *supra*, § 44) nuestro lenguaje, o, más exactamente, las reglas gramaticales que lo constituyen, determinan no solo qué es «ser *esto* o *lo otro*» o «ser *así* o *asá*», sino que también qué es «ser el caso», o, como también podemos decir, «ser *verdad*». De nuevo: esto no quiere decir que las reglas gramaticales determinen *qué es efectivamente el caso*, sino que determinan qué quiere decir que tal o cual sea efectivamente el caso, esto es, determinan bajo qué criterios podemos decir que tal o cual estado de cosas es efectivamente el caso. *En este sentido*, podemos decir que es el lenguaje, y no la conciencia (cf. *supra*, §§ 15 y 19), el que determina el *sentido* del ser de las cosas, tanto de su «*essentia*» como de su «*esse*». O, dicho de otra manera, el lenguaje es la *condición de posibilidad del ser de las cosas* y, en esa medida, es «*trascendental al ser*». Esta es la razón por la que toda consideración *ontológica*, esto es, toda consideración sobre el modo o tipo de ser de algo es, en el fondo, una consideración *lógica* o «*gramatical*»: cuando nos preguntamos por el *tipo de ente que algo es* o por el *modo de ser de algo* nos preguntamos por la *categoría* lógica o gramatical a la que pertenece el concepto en cuestión, y, en consecuencia, aclarar cuál es el modo de ser de algo es aclarar el lugar de dicho concepto en el sistema que conforma nuestro lenguaje. Esto es lo que hicimos, por ejemplo, para aclarar cuál es el *modo de ser* o la *naturaleza* de las potencias o cuál es el *modo de ser* o la *naturaleza* del reconocimiento.

Esta conexión *esencial* o *lógica* que hemos señalado entre el modo de ser o, más en general, entre la *esencia* de algo y la *lógica* o «*gramática*» de nuestro lenguaje debe entenderse rectamente para evitar caer en confusiones. En primer lugar, aunque son las reglas gramaticales las que determinan el sentido del ser de las cosas, tanto el *sentido* de su modo de ser o *essentia* como el *sentido* de su existencia o *esse*, lo único que determina

si algo es *efectivamente* tal o cual tipo de cosa, si algo es *efectivamente* así o asá, o, en definitiva, si algo es *efectivamente el caso*, es, tautológicamente, *lo que es el caso*, esto es, *cómo son de hecho las cosas*, y no el lenguaje. Por tanto, en la medida en que las reglas gramaticales dependen de nuestros juegos de lenguaje, de nuestras prácticas lingüísticas, el *sentido* del ser de las cosas depende de estas prácticas, pero la efectiva realidad de las cosas solo depende de lo que las cosas son.

En segundo lugar, si queremos hablar de «síntesis» o de «donación de sentido», tenemos que tener claro que no se trata de unos especiales «actos de conciencia», de unos «actos de síntesis categorial», que inevitablemente se entienden como actividades o procesos que realiza un supuesto sujeto de actos denominado «conciencia». «Sintetizar la realidad» en este sentido —obsérvese que lo que se «sintetiza» es la realidad, no unas supuestas sensaciones— quiere decir poder delimitar parcelas de la realidad para poder *decir algo sobre ella*. Lo que Husserl considera una acción sintética de la conciencia es en realidad la posibilidad de *decir o pensar la realidad en categorías*, esto es, la posibilidad de aplicar a la realidad las distintas categorías que determinan las reglas de nuestros juegos de lenguaje. Pero *pensar la realidad en categorías* no es realizar un acto de síntesis constante sobre la base de la experiencia sensible —experiencia que, a su vez, estaría, supuestamente, *pasivamente sintetizada*—, sino poder *referirnos* a las cosas *con nuestros conceptos*, poder *decir* qué y cómo son las cosas, poder *preguntar* por las cosas, poder *ordenar* a otros que hagan tal o cual en relación con ellas, etc. En definitiva, *pensar la realidad en categorías* es dominar diversos juegos de lenguaje, diversas prácticas lingüísticas regladas, que nos permiten llevar a cabo una multiplicidad de acciones lingüísticas según el orden que establecen nuestros conceptos.

Husserl —como hiciera Kant antes que él²³⁹— confunde la posibilidad de *clasificar* la realidad *bajo nuestros conceptos* con una supuesta actividad *sintética* de la conciencia y confunde las *reglas* que establecen los límites de nuestros conceptos con la *estructura a priori* de una supuesta conciencia trascendental. Así, por ejemplo, lo que Husserl considera la estructura fundamental de los actos sintetizadores de la conciencia, la división en una *materia* o un *sentido* y una *cualidad* o una *tesis*, se corresponde con la posible división de gran parte de nuestras oraciones en un «contenido proposicional» y una «fuerza ilocutiva», división que, recordemos, tiene un carácter *semántico* o *gramatical* y no *psicológico* o *fenomenológico* (cf. *supra*, § 44). Asimismo, la división de la materia o el sentido en un *qué* o una «X» y una serie de *determinaciones* de esa «X» responde a la posible división de gran parte de nuestros enunciados en *sujeto* y *predicado*. En definitiva, la supuesta *estructura a priori* de nuestros actos de conciencia y, en general, de nuestra conciencia no es más que una «*psicologización*» —«empírica» o «trascendental»— de la *estructura lógica* o «*gramatical*» de ciertas partes de nuestro lenguaje.

²³⁹ Sobre la conexión entre la concepción kantiana y la concepción husserliana de la función sintética de la conciencia, cf. Kern (1964, pp. 246–275). La crítica clásica de la noción kantiana de «síntesis» como el resultado de «mitificar» las reglas que regulan nuestros conceptos bajo la forma de una «psicología trascendental» la encontramos en Strawson (1966, pp. 24–33, 92–97). Para una crítica más detallada de la posición kantiana desde una perspectiva wittgensteiniana, cf. Hacker (2013a).

En tercer lugar, cuando decimos que el lenguaje es la condición de posibilidad del ser de las cosas y, en este sentido, es algo «trascendental», lo que queremos decir es que sin unas prácticas lingüísticas que sienten criterios para decidir qué es ser tal o cual cosa, no tiene sentido hablar de «ser tal o cual cosa». Esto no quiere decir que las cosas no sean tal o cual *hasta que creamos los conceptos* correspondientes, pues las cosas ya cumplían con los criterios en cuestión *antes de que estos se crearan*. Esto es, que algo cumpla o no con determinados criterios no depende de cuándo se crearon dichos criterios. Así, por ejemplo, antes de que existiera el concepto de «reconocimiento», las cosas ya cumplían, o no, los criterios que determinan que algo pueda considerarse como un caso de reconocimiento. Pero, obviamente, *sin esos criterios, no podríamos determinar* si algo es o no reconocimiento. En general, sin los criterios establecidos por las reglas gramaticales *no podríamos* determinar si algo es tal o cual cosa, si es así o asá, si es o no es el caso, etc. Adviértase que este «no poder», esta *imposibilidad*, es ella misma una imposibilidad *lógica*.

Para terminar nuestra reflexión sobre la relación entre la «gramática» y la esencia, o el sentido del ser, abordaremos una posible objeción a la conexión que hemos establecido entre las esencias y las reglas gramaticales que regulan nuestro lenguaje: la supuesta incompatibilidad que habría entre el carácter *contingente e histórico* de nuestro lenguaje y el carácter *necesario, universal y atemporal* de las verdades esenciales. No cabe duda de que nuestro lenguaje y, con él, los criterios de aplicación de nuestras palabras cambian con el tiempo; más aún, el lenguaje es algo que podemos modificar a voluntad. ¿Quiere eso decir que también cambian las esencias de las cosas con el tiempo? ¿O que es posible, mediante una mera modificación del modo como usamos nuestras palabras, cambiar las esencias de las cosas a voluntad? Parece que si la necesidad que caracteriza las conexiones esenciales entre las cosas se deriva efectivamente de las reglas de aplicación de nuestros conceptos, del significado de nuestras palabras, entonces tendríamos que concluir que podemos variar las esencias de las cosas a voluntad, puesto que podemos cambiar libremente el significado de nuestros conceptos. Pero esto parece ir en contra del carácter necesario de las conexiones esenciales, pues no hay nada más contingente que lo que depende de nuestra voluntad. De hecho, Husserl (EU, p. 409–410) utiliza el contraste entre el carácter contingente de nuestros *conceptos empíricos* y el carácter necesario de las *esencias puras* para marcar una diferencia radical entre ambos. Aquí, sin embargo, se oculta una confusión: se confunde la contingencia de nuestros conceptos con la necesidad que se deriva de las relaciones conceptuales²⁴⁰.

Nuestros conceptos son, efectivamente, contingentes, pues podrían ser distintos de como son. Es cierto, asimismo, que podemos modificar nuestros conceptos y así lo

²⁴⁰ No es, sin embargo, Husserl el único que ha caído preso de esta confusión. Por ejemplo, esta misma confusión es la que llevó a Quine (1951) a rechazar como ilusoria la distinción entre verdades analíticas —esto es, verdades lógicas sobre estados de cosas necesarios— y verdades sintéticas —esto es, verdades empíricas sobre estados de cosas contingentes—. En efecto, uno de los argumentos que ofrece Quine en su célebre artículo contra la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos es que, dado que lo que nuestras palabras significan es una cuestión de hecho y, por tanto, algo *contingente*, no tiene sentido sostener que hay verdades que no dependen de ningún hecho y, por tanto, no tiene sentido sostener que hay verdades *analíticas o necesarias*.

hacemos con relativa frecuencia, aunque, como veremos a continuación, esta variación de los conceptos no es tan libre como pudiera parecer, sobre todo en relación con ciertos conceptos que ocupan un lugar central en el sistema conceptual que es nuestro lenguaje. Pero todo esto no empece el carácter necesario de las proposiciones sobre la esencia de las cosas, pues el carácter necesario de las mismas se deriva de la conexión que existe entre las *efectivas* reglas de aplicación de nuestros conceptos, esto es, del modo como *efectivamente* usamos nuestras palabras, y no del carácter necesario de unas supuestas entidades ideales. Si el conocimiento es esencialmente una capacidad es porque, *dado como usamos nuestros conceptos*, es imposible que haya una situación que caiga bajo el concepto de «conocimiento» y no caiga bajo el concepto de «capacidad». La necesidad se deriva precisamente del modo como *de hecho* usamos nuestros conceptos, lo cual implica, claro está, que, si utilizáramos la palabra «conocimiento» y «capacidad» en un sentido distinto del habitual, sería perfectamente posible que, al mismo tiempo, algo fuera conocimiento, pero no fuera una capacidad. Ahora bien, si utilizáramos en otro sentido estos conceptos, entonces ya no estaríamos hablando de lo que entendemos normalmente por «conocimiento» y «capacidad», sino de algo distinto.

Por este motivo carece de sentido en la investigación sobre la esencia de algo proponer como método de aclaración un cambio conceptual. No tiene sentido, por ejemplo, proponer un concepto más «preciso» de aquello que estamos investigando como manera de acercarnos más a su esencia. Cuando investigamos cómo son de hecho las cosas, como hacemos en las distintas ciencias empíricas, tiene sentido proponer cambios conceptuales que permitan una mayor precisión en la investigación, pero cuando investigamos *qué es ser X* no tiene sentido buscar un concepto que se ajuste más a la esencia de X que nuestro concepto de «X», pues, como hemos visto, la esencia de X es el conjunto de criterios que regulan la aplicación del concepto de «X». Por tanto, si cambiamos nuestro concepto por uno más «preciso» —para lo cual, primero, habría que aclarar qué quiere decir en este contexto «ser más preciso»—, estaremos hablando de la esencia de otra cosa, otra cosa que podría estar estrechamente relacionada con la anterior —pues los criterios de aplicación del nuevo concepto, aunque más «estrictos», podrían ser parecidos a los del antiguo—, pero otra cosa al fin y al cabo.

Esto no quiere decir, claro está, que no podamos acuñar términos técnicos en filosofía. Nosotros, por ejemplo, hemos empleado algunos términos técnicos, como «propiedad aparential» o «cuasihabilidad». Los términos técnicos pueden ayudarnos en nuestra investigación sobre nuestros conceptos, pero siempre serán herramientas al servicio de la aclaración de nuestros conceptos cotidianos, no sustitutos más precisos de estos conceptos. Al fin y al cabo, son nuestros conceptos cotidianos —o, más precisamente, *algunos* de nuestros conceptos cotidianos— los que dan lugar a la perplejidad filosófica que queremos resolver. Es decir, es aquello a lo que *nosotros llamamos* «potencia», «reconocimiento», «verdad», «conciencia», etc., y no algo a lo que otros puedan referirse con estas mismas palabras, lo que queremos aclarar. Pero, recordemos, *aclarar qué es* una potencia, el reconocimiento, la verdad o la conciencia es *aclarar cuáles son las reglas que regulan nuestro uso de las expresiones correspondientes*.

Por tanto, con independencia de cómo otros usen las palabras «conocimiento» y «capacidad» y de cuál sea, en consecuencia, la *esencia* de aquello a lo que se refieren con estas palabras, es *necesario* y, por tanto, *universalmente válido* que de todo lo que se dice —según nuestro concepto— que es conocimiento se diga también que es una capacidad, o, más exactamente, una «cuasihabilidad». Aunque la conexión *necesaria* entre conocimiento y capacidad tiene su origen en el modo como *nosotros* usamos nuestras palabras, esto es, en las reglas con las que aplicamos *nuestros conceptos*, esta necesidad es *universal*, pues se aplica a todo lo que cae bajo *estos conceptos*, con independencia de que caiga también bajo otros conceptos o de que esas mismas palabras, usadas en otros sentidos, den lugar a conceptos distintos que no se impliquen lógicamente entre sí. Por la misma razón, podemos decir que la conexión entre conocimiento y capacidad es *atemporal*, a pesar de que nuestros conceptos tienen un origen *histórico* y *contingente*: aunque las reglas de uso de «conocimiento» y «capacidad» se han desarrollado históricamente, los conceptos resultantes pueden aplicarse a todo lo presente, pasado y futuro y, en consecuencia, si algo presente, pasado o futuro cae bajo nuestro concepto de «conocimiento» caerá también necesariamente bajo el concepto de «capacidad».

En conclusión, la *contingencia* e *historicidad* de nuestros conceptos no se opone a la *universalidad* y *atemporalidad* de su *aplicabilidad*, ni a la *necesidad* que se deriva de sus *conexiones lógicas* con otros conceptos. Husserl, por tanto, estaba en lo cierto cuando insistía en que las leyes lógicas no son leyes *empíricas*, sino leyes que se caracterizan por su carácter *universal*, *necesario* y *a priori* (cf. *supra*, § 14). Sin embargo, erró al situar la fuente de esta universalidad y necesidad *a priori* en la intuición de unos supuestos *objetos ideales*²⁴¹. La universalidad y la necesidad *a priori* se deben única y exclusivamente a que las leyes lógicas y, en general, las leyes esenciales solo ponen de manifiesto los límites de nuestro lenguaje y, por tanto, de lo que tiene sentido decir. Así, que una cosa no puede, a la vez y en el mismo sentido, ser *A* y no *A* quiere decir que, de acuerdo con las reglas de la predicación, no tiene sentido predicar, a la vez y en el mismo sentido, *A* y no *A* de la misma cosa. Asimismo, si no puede haber cuadrados redondos no es debido

²⁴¹ También son válidos sus argumentos a favor de las «especies» o «esencias», como el argumento platónico de «lo uno sobre lo múltiple» o el argumento que va de la contingencia del hecho a la necesidad esencia (cf. *supra*, § 12). El problema no son los argumentos, sino la interpretación que Husserl hace de sus resultados. Así, por ejemplo, es indudable que «toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas» (Hua XIX pp. 117–118 [1982a, p. 300]), pero esta «especie idéntica» no es ningún objeto ideal, sino un *concepto* de nuestro lenguaje. En efecto, al decir que dos cosas son iguales, por ejemplo, que son iguales en forma, lo que decimos es que ambas cumplen con los criterios que determinan qué cosas caen bajo nuestro concepto de tal o cual forma. Asimismo, es indudable que a todo objeto le corresponde un «*qué es*» que viene determinado por su *esencia* (Hua III, p. 13). Ahora bien, el «*qué es*» no es un objeto ideal en el que «participe» el objeto real, sino que es el *concepto* bajo el que cae el objeto en cuestión, y la *esencia* que determina el «*qué es*», esto es, aquello que determina los criterios que debe cumplir algo para caer bajo el concepto en cuestión, tampoco es un objeto ideal, sino las reglas de uso de dicho concepto. Por último, podemos indicar que Husserl también estaba en lo cierto al señalar que los juicios cuyo sujeto es una «especie», esto es, un *concepto* —como «2 es un número par» o «Un cuadrado redondo es un concepto contradictorio» (Hua XIX, p. 116)—, no son juicios sobre estados de cosas *particulares*. Sin embargo, tampoco son juicios sobre unos supuestos estados de cosas *ideales*, sino que son juicios sobre estados de cosas *conceptuales*, esto es, sobre las conexiones lógicas o gramaticales que hay entre los conceptos de nuestro lenguaje.

a la Idea de cuadrado, sino a que, *dado el significado de nuestras palabras*, no puede haber nada que caiga bajo ambos conceptos a la vez, y si no puede haber seres con entendimiento que piensen según unas leyes distintas de las de la lógica es porque, *dado el modo como usamos nuestras palabras*, no atribuiríamos entendimiento a un ser que no piensa *lógica o racionalmente* (cf. *supra*, § 14). Por esta razón la universalidad y la necesidad *a priori* de las leyes lógicas no está reñida con el origen *empírico* de los mismos. En esto, por tanto, Brentano estuvo más acertado que Husserl (cf. *supra*, § 2), aunque, «cegado» por su irrenunciable intuicionismo, no llegó tampoco a comprender correctamente la naturaleza de la necesidad *a priori* de las verdades «analíticas», esto es, de las verdades que son «evidentes» a partir de los meros conceptos.

Tampoco acertó Brentano al situar el origen de los conceptos, siguiendo a Aristóteles, en un proceso de abstracción empírica (cf. *supra*, § 2). Nuestros conceptos no se derivan de un proceso empírico de abstracción, ni tampoco los obtenemos de manera «cuasiautomática» a partir de la aprehensión categorial de una tipicidad empírica prepredicativa (cf. *supra*, § 13), sino que se crean *en el desarrollo y la evolución de las prácticas lingüísticas* de una determinada comunidad de hablantes. Ciertamente, estas prácticas lingüísticas hacen pie en nuestro conocimiento prelingüístico, pero ni este conocimiento prelingüístico es un conjunto de síntesis pasivas, ni es algo que nos lleve irremediabilmente a crear los conceptos que de hecho hemos creado. Para subrayar el carácter contingente de nuestras prácticas lingüísticas y, por tanto, de nuestras reglas conceptuales, Wittgenstein dice provocativamente que las reglas gramaticales, las reglas que determinan cómo aplicamos nuestros conceptos, son *arbitrarias*, y aclara que con esto quiere decir «la gramática no rinde cuentas ante ninguna realidad» (PG, I, § 133). Ahora bien, como Baker y Hacker (2009, p. 332) advierten al comentar este pasaje, la afirmación de que la gramática es arbitraria es deliberadamente provocativa y necesita de aclaración, pues, así como en cierto sentido la gramática es afín a lo arbitrario, en otro sentido es afín a lo no arbitrario.

Aunque Baker y Hacker (2009, pp. 332–338) aclaran distintos sentidos en que podemos decir que la gramática es arbitraria y varios en los que podemos decir que no lo es, aquí nos interesa sobre todo remarcar que no es enteramente arbitraria en tanto en cuanto creamos conceptos que nos resultan *útiles* para llevar a cabo las actividades y prácticas que conforman nuestras formas de vida, y esto implica que los conceptos que usamos deben poder ser *aplicados en el mundo en el que vivimos*. Esto, por supuesto, no quiere decir que no podamos crear puntualmente conceptos que sean inaplicables en nuestro mundo, o conceptos que no nos reporten ninguna utilidad, o que no podamos modificar nuestros conceptos de manera que esta modificación traiga solo problemas y ningún beneficio. No obstante, *en general*, los conceptos que creamos son conceptos *útiles* para conseguir los distintos y variados fines que perseguimos en nuestra vida en comunidad, vida que se desarrolla necesariamente en *este mundo*. Por tanto, podemos establecer una cierta conexión entre cómo es de hecho el mundo y cuáles son los conceptos que tenemos. Esto quiere decir que si nuestros intereses o nuestro mundo fueran distintos, nuestros conceptos también lo serían.

Esto quiere decir también que nuestros conceptos no son los únicos posibles y que, si nuestro mundo o nuestros intereses cambiaran significativamente, también cambiarían nuestros conceptos. Wittgenstein nos recuerda en muchas ocasiones este hecho, en el fondo trivial, para deshacer la ilusión de que nuestros conceptos son los conceptos «verdaderos», esto es, los conceptos que conectan con la «verdadera naturaleza» de las cosas.

Si alguien cree que ciertos conceptos son simplemente los correctos, y que quien tuviera otros no estaría comprendiendo lo que comprendemos nosotros, haz que se imagine que ciertos hechos muy generales de la naturaleza fueran completamente distintos de lo que estamos acostumbrados, y otras formaciones de conceptos, distintas de las habituales, se le harán comprensibles. (PPF, § 366)²⁴²

Otra conclusión importante ligada al carácter contingente de nuestros conceptos es que podemos modificar nuestros conceptos a voluntad, aunque esto no es tan sencillo como a primera vista pudiera parecer. Modificamos nuestros conceptos, por ejemplo, cuando transformamos la forma categorial que tiene nuestro concepto de «apariencia» de modo que deje de tener la forma categorial «propiedad» y pase a tener la forma categorial «cosa subsistente» o «cosa independiente» —esto es, pase a ser *esencialmente* una *sustancia*—, y, a continuación, tratamos de redefinir el resto de propiedades de las cosas y los distintos tipos de cosa como sistemas de sensaciones o sistemas de sistemas de sensaciones «trascendentificadas». Esto, claro está, es lo que hacemos cuando nos dejamos llevar por nuestras inclinaciones idealistas. Por este motivo señala Wittgenstein que, en el fondo, la disputa entre realistas e idealistas es una disputa en la que «unos atacan las formas normales de expresión como si atacaran afirmaciones y otros las defienden como si constataran hechos que cualquier persona racional admitiría como ciertos» (PI, § 402). El problema es que ni los realistas se dan cuenta de que lo que están haciendo es constatar cómo de hecho *usamos nuestras palabras*, y no hechos ciertos sobre el mundo, ni los idealistas se dan cuenta de que con su «teoría» están subvirtiendo el uso normal de las palabras.

La posición de los idealistas es especialmente problemática, ya que los conceptos o categorías cuyo uso modifican son tan centrales en nuestro lenguaje que su alteración trae consigo consecuencias indeseadas. La primera de ellas es que nuestro lenguaje se complica enormemente, pues ahora tenemos que redefinir todas las propiedades no aparentes y todos los tipos de cosas como sistemas de sensaciones, sistemas de sistemas de sensaciones, etc. Esto es, tenemos que «resignificar» una gran parte de

²⁴² Wittgenstein usa este recurso en numerosas ocasiones para subrayar el carácter contingente de nuestros conceptos. Así, por ejemplo, para mostrar que incluso los conceptos que nos parecen más inamovibles, como los matemáticos, podrían ser distintos de lo que son si nuestros intereses o nuestro mundo fueran muy distintos a como son, nos propone que nos imaginemos un mundo en el que una técnica distinta de multiplicar podría ser más efectiva que la nuestra debido a que en dicho mundo los objetos desaparecen según un cierto patrón (RFM, § 137); o que nos imaginemos cómo variarían las cuentas y los cálculos de unos vendedores de madera que cobran la madera según la superficie de terreno que esta cubre, en la particular disposición en la que casualmente se encuentra, y no del volumen total que ocupa, pues sus conceptos de «mucho madera» y «poca madera» son distintos de los nuestros, y seguramente sus intereses también (§§ 148–149).

nuestro esquema conceptual. La segunda es que, pese a todo, seguramente no tardemos en recaer en el antiguo uso de nuestros conceptos, pues este uso está profundamente arraigado. Esta recaída en el significado habitual tendrá como consecuencia que acabemos mezclando el nuevo uso con el antiguo, dando lugar a una suerte de «cortocircuito» gramatical. Así sucede, por ejemplo, cuando extrapolamos características propias de las cosas del mundo, como su *extensión*, su necesaria *localización* en algún sitio o su *cognoscibilidad* mediante la percepción, a las sensaciones. Esta extrapolación fruto de la confusión del nuevo sentido de nuestros conceptos con el antiguo es lo que nos lleva a pensar que las sensaciones tienen una «cuasiextensión», que, de alguna manera, «se encuentran» en la conciencia, y, también, que son «cuasipercibidas» por el sujeto perceptor. Pero las sensaciones, aunque cosificadas, siguen siendo la apariencia de las cosas y, por tanto, no son algo a lo que tenga sentido atribuirle extensión o un lugar, ni tampoco es algo de lo que podamos decir que aparece a la conciencia, al menos *en el sentido habitual* de «extensión», «encontrarse en un lugar» o «aparecer a la conciencia». Por tanto, si queremos hablar de la extensión o «cuasiextensión» de las sensaciones, de su «inmanencia» o de su «aparición a la conciencia», tendremos que cambiar el sentido en el que usamos todos estos conceptos. Este cambio conceptual, a su vez, traerá consigo nuevos reajustes gramaticales, y así sucesivamente.

Por tanto, si queremos ser coherentes con el cambio conceptual inicial para no caer en contradicciones, el resultado será la creación de un lenguaje radicalmente distinto al nuestro, en el que, claro está, las relaciones lógicas serán distintas y, en consecuencia, nuestras palabras ya no querrán decir lo que ahora quieren decir. Pero incluso si tuviéramos éxito en esta transformación radical de nuestro marco conceptual, este nuevo lenguaje radicalmente nuevo, que tanto trabajo nos habría costado desarrollar de manera coherente, no solucionaría el problema a causa del cual iniciamos todo este proceso: nuestra perplejidad respecto a la naturaleza del conocimiento. El problema filosófico no desaparece —en todo caso, lo trasladamos de un lugar a otro, lo «escondemos debajo de la alfombra»— modificando nuestro concepto de «conocimiento», sino viendo qué confusión categorial o gramatical fue la que originó la perplejidad inicial y disolviendo esta confusión mediante la investigación lógica o «gramatical». El objetivo de la aclaración filosófica no es sustituir los conceptos con los que estamos familiarizados por otros distintos —quizá unos más «precisos»—, sino aclarar el sentido de nuestros conceptos cotidianos, pues la perplejidad filosófica surge de la falta de comprensión de los mismos. Por este motivo, Wittgenstein afirma que, «cuando el filósofo utiliza una palabra como “saber”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”, y trata de aprehender la esencia de la cosa, debe preguntarse siempre: ¿se utiliza esta palabra realmente así en el lenguaje en el que esta tiene su hogar? *Nosotros* conducimos las palabras de vuelta desde su uso metafísico a su uso cotidiano» (PI, § 116).

En lo que sigue trataremos de aclarar mejor cuál es la naturaleza de los problemas filosóficos y, en consecuencia, cuál debe ser el método de la investigación filosófica. Para ello retomaremos la cuestión con la que acabamos la sección anterior (cf. *supra*, p. 372): ¿cómo es posible que el conocimiento de esencias y, en general, el conocimiento de lo necesario sea *indubitable*, en cierto sentido, y a la vez *falible*? Responder a esta cuestión

nos servirá para profundizar un poco más en la naturaleza del conocimiento de esencias y para aclarar cuál es la naturaleza de los problemas filosóficos y, en consecuencia, cuál debe ser el método para resolverlos.

§ 60. La naturaleza de los problemas filosóficos y el método de la filosofía

La indubitabilidad del conocimiento de esencias y, en general, de todo conocimiento lógico, esto es, de todo conocimiento de las relaciones necesarias entre conceptos, se debe a que lo contrario de lo que se expresa en las verdades lógicas es *impensable* o *inconcebible*, pues es, literalmente, un *contrasentido*. Esto es lo que se pone de manifiesto en la variación eidética. Cuando, por ejemplo, nos damos cuenta de que no podemos imaginar algo que sea a la vez cuadrado y redondo de lo que nos damos cuenta es de que, imaginemos lo que imaginemos, no podremos aplicarle a la vez el predicado «ser cuadrado» y el predicado «ser redondo», pues estos predicados se excluyen entre sí. Similarmente podemos decir que, aun suponiendo que haya un genio maligno que hace que, en todo momento, creamos ver algo que no es real, en ningún caso puede hacer que creamos ver algo que es a la vez cuadrado y redondo, pues, con independencia de qué nos haga ver, a lo que veamos no podrán aplicársele dos predicados contradictorios. Si no podemos dudar, por tanto, de que haya cuadrados redondos, es porque si predicamos a la vez «ser cuadrado» y «ser redondo» a lo que sea, *por el sentido que tienen estos predicados*, no llegamos a *afirmar nada* del sujeto de predicación, pues los predicados se anulan entre sí. La indubitabilidad sobre la imposibilidad de que haya cosas que sean a la vez cuadradas y redondas, por tanto, tiene su origen en el carácter lógico de esta imposibilidad y, depende, como tal, del sentido de las palabras, esto es, de las reglas de aplicación de los conceptos que intervienen. Esto tiene una consecuencia importante, a saber, que la imposibilidad de dudar no tiene su origen en la «evidencia» de la verdad lógica correspondiente, esto es, en el hecho de que sea obvio para cualquiera que se trata de una verdad lógica, sino en la conexión lógica entre los conceptos, sea esta obvia para cualquiera o no.

Que la indubitabilidad de una verdad lógica no deriva de su evidencia se pone de manifiesto cuando pasamos de considerar verdades lógicas evidentes, como que no puede haber cuadrados redondos, a verdades lógicas menos evidentes, como que el conocimiento es esencialmente algo afín a una capacidad. Si, como hemos defendido en este trabajo, el conocimiento es esencialmente una capacidad y, en consecuencia, es lógicamente imposible que algo pueda calificarse como conocimiento, pero no como capacidad, *entonces* esta afirmación es *indubitable* en el sentido que acabamos de aclarar. Ahora bien, seguramente nadie querría sostener que es *evidente* que el conocimiento es una capacidad, pues, si fuera evidente, no habría pasado inadvertido a tantos filósofos que, a lo largo de la historia, han tratado de aclarar la esencia del conocimiento. Asimismo, muchos filósofos pondrán en duda los argumentos que aquí se han ofrecido para mostrar que el conocimiento es esencialmente una capacidad y, en consecuencia, pondrán en duda la conexión necesaria entre conocimiento y capacidad.

¿Pero cómo es posible que algo indubitable sea puesto en duda? En realidad, lo que se pone en duda y lo que es indubitable no son la misma cosa: lo que es indubitable es

que *si* algo está lógicamente conectado con algo, *entonces* no puede darse una cosa sin la otra; mientras que lo que se pone en duda es que, *efectivamente*, dos conceptos estén lógicamente conectados. Ahora bien, también parece problemático afirmar que no estamos seguros de que dos conceptos de *nuestro* lenguaje, dos conceptos, por tanto, cuyo uso dominamos, estén o no lógicamente conectados. Si dominamos esos conceptos, esto es, si sabemos aplicarlos con soltura, *tendremos que saber* si están o no conectados.

Aquí debemos recordar que dominar una técnica, esto es, saber aplicar unas reglas, es una habilidad distinta de la habilidad de poder formular las reglas de la práctica en cuestión e, incluso, de la habilidad de poder reconocer las formulaciones correctas de las reglas de dicha técnica. Piénsese, por ejemplo, en el niño que aprende a jugar al ajedrez sin que nadie le haya explicado nunca las reglas. Puede que, al preguntarle por las reglas que sigue, con perfecta soltura, cuando juega al ajedrez, no sepa formularlas. Incluso puede que se equivoque al tratar de determinar si la formulación de una determinada regla es correcta o no. Puede, por ejemplo, pensar que el enunciado «Los peones pueden moverse en línea recta o en diagonal» es una regla incorrecta —en lugar de *incompleta*— sobre el movimiento de los peones, porque olvide que, cuando comen piezas, los peones se mueven de manera distinta a cuando simplemente avanzan. Sin embargo, cuando vea una oportunidad de comer una pieza con su peón no dudará en aplicar correctamente las reglas del ajedrez. Igualmente, si quiere enseñar a un amigo a jugar al ajedrez, podrá enseñarle perfectamente, aunque no sea capaz de formular reglas generales, pues podrá ir enseñándole con ejemplos concretos y corrigiendo a su amigo cuando este haga una jugada «ilegal». De manera similar, alguien puede usar adecuadamente dos conceptos —lo que puede incluir estar dispuesto a aplicar uno *siempre* que puede aplicar otro— sin que nunca haya formulado o visto formulada esa regla, e, incluso, puede rechazar que una formulación correcta de la regla sea, de hecho, correcta.

Pero la distinción entre el conocimiento práctico de las reglas y la capacidad de reconocer y formular las reglas en formulaciones generales es más marcada en el caso del lenguaje que en el caso de juegos como el ajedrez, pues las reglas que regulan el uso de los conceptos son mucho más complejas que las que regulan el movimiento de las piezas del ajedrez. Y es que nuestras prácticas lingüísticas —nuestros «juegos de lenguaje»— son mucho más complejas que los juegos como el ajedrez. Las reglas del lenguaje, frente a lo que muchos filósofos, como el autor del *Tractatus* (cf. PI, § 23), han defendido, no conforman un cálculo ideal, sino que su estructura es mucho más compleja y está atravesada por, lo que desde un punto de vista «lógico-ideal», parecen molestas ambigüedades y vaguedades. Pero el ideal de la pureza lógica y de la consecuente exactitud es una ilusión (cf. PI, §§ 107–108). Uno de los motivos²⁴³ por los que, en su obra madura, Wittgenstein prefiere hablar de *conexiones gramaticales*, *reglas gramaticales* y, en general, de *gramática* en lugar de *conexiones lógicas*, *reglas lógicas* y *lógica* es por el ideal de exactitud que históricamente se ha asociado con la lógica. Otro de los motivos es

²⁴³ Para un análisis más detenido de los motivos que llevaron a Wittgenstein a preferir hablar de la *gramática* en lugar de la *lógica* del lenguaje y, en general, para un examen más detallado del papel que juega el concepto de «gramática» en la filosofía madura de Wittgenstein, cf. Baker y Hacker (2009, pp. 41–67) y Glock (1996).

remarcar que las reglas conceptuales que interesan al filósofo, aunque no son exactamente las mismas que las que interesan al lingüista o al filólogo, tienen exactamente el mismo estatus que estas (BT, p. 305). Al lingüista le interesa lo que puede denominarse la «gramática superficial», esto es, las reglas que determina la correcta construcción *morfológica* y *sintáctica* de las oraciones; mientras que al filósofo le interesa la «gramática profunda», esto es, las reglas *semánticas* que determinan el uso correcto de nuestros conceptos. En ocasiones, dos expresiones pueden compartir «gramática superficial», pero diferir en «gramática profunda», lo cual, como veremos, es una de las fuentes de la confusión filosófica.

Se podría diferenciar en el uso de una palabra entre una ‘gramática superficial’ y una ‘gramática profunda’. Lo que inmediatamente se nos impone en el uso de una palabra es su modo de empleo en la *construcción del enunciado*, la parte de su uso —podríamos decir— que se puede captarse con el oído. — Y ahora compara la gramática profunda de la palabra “significar”, por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos resulte difícil orientarnos. (PI, § 664)

Una de las consecuencias de la complejidad de las reglas lógicas o gramaticales que regulan nuestro lenguaje es que, aunque hay relaciones conceptuales que son bastante obvias, como que rojo es un color, que lo que es cuadrado no puede ser a la vez redondo o que todo lo que piensa necesariamente existe, no todas las relaciones entre conceptos son tan inmediatamente evidentes. Pero el principal problema que tenemos cuando reflexionamos sobre nuestros conceptos no es esta falta de evidencia inmediata, sino las distintas confusiones, relacionadas con determinados conceptos, en las que con tanta facilidad caemos. Son estas confusiones conceptuales o categoriales las que dan lugar a la particular perplejidad que caracteriza los problemas filosóficos. Y también son estas confusiones, relacionadas con ciertas reglas gramaticales, las que dan especial relevancia filosófica a estas reglas gramaticales. «Así como las leyes solo ganan interés cuando son traspasadas, las reglas gramaticales solo ganan interés cuando los filósofos quieren traspasarlas» (BT, p. 313). Esto no quiere decir, no obstante, que solo los filósofos caigan en estas confusiones. Se trata más bien de confusiones a las que el lenguaje, en cierto sentido, nos empuja a todos; se trata, en palabras de Wittgenstein, de «trampas» que nos ha tendido a todos nuestro lenguaje.

El lenguaje nos ha tendido a todos las mismas trampas: la enorme red de caminos equivocados fácilmente transitables. Y así vemos también a uno tras otro recorrer los mismos caminos, y sabemos ya donde girarán en este momento, donde seguirán caminando recto sin darse cuenta del desvío, etc., etc. Debería, pues, colocar carteles en todos los lugares donde surgen caminos equivocados, carteles que ayuden a sortear los puntos peligrosos. (BT, p. 312)

Veamos, pues, cuáles son estas trampas que el lenguaje nos tiende a todos, cuál es su origen y de qué manera podemos colocar carteles que adviertan del peligro, esto es, qué métodos son los adecuados para resolver, o, mejor, para *disolver*, las confusiones filosóficas.

La principal «trampa» que nos tiende el lenguaje tiene que ver, por un lado, con las distintas «metáforas» (PI, §§ 112, 356, 439) o «imágenes» (PI, §§ 59, 115, 136, 191, 222,

295, 305, 334, 335, 337, 349, 352, 374, 422–427, 490, 607, 658; PPF, § 55) que están, por así decirlo, «embebidas» en nuestro lenguaje (PI, § 112), y, por otro lado, con las falsas «analogías» (PI, §§ 90, 140, 494, 613, 669) que establecemos entre partes muy distintas de nuestro lenguaje. Estas imágenes «inscritas en nuestro lenguaje» y «conectadas con nuestros más antiguos hábitos de pensamiento» (BT, p. 311) son imágenes que nuestro lenguaje «parece repetirnos inexorablemente» (PI, § 114), pues son las imágenes a las que recurrimos automáticamente cuando utilizamos ciertos conceptos. Pensemos, por ejemplo, en las múltiples metáforas o imágenes que utilizamos en relación con el conocimiento: el conocimiento es una *posesión* que conseguimos con esfuerzo y que *almacenamos en nuestra memoria*; el conocimiento *nos proporciona acceso al mundo, nos dice cosas del mundo*; cuando conocemos algo, *algo se presenta a la conciencia*; etc. O, piénsese, también, en la inevitable comparación de la apariencia de algo con una imagen de esa cosa: cuando alguien cambia su aspecto, decimos que ha realizado un «cambio de imagen», cuando algo tiene buen aspecto, decimos que tiene «buena pinta», etc.

Todas estas metáforas o imágenes ocupan un lugar importante en nuestro lenguaje y no hay ningún problema con que estén ahí, mientras se limiten a cumplir su función. El problema surge cuando, al reflexionar sobre los conceptos a los que se asocian estas imágenes o metáforas, al reflexionar, por ejemplo, sobre la naturaleza del conocimiento o la apariencia, no podemos evitar pensar en ellos desde el marco que imponen estas metáforas. Entonces se «produce una falsa apariencia que nos intranquiliza: “¡Pero no es así!”, decimos. “¡Y, sin embargo, debe ser así!”» (PI, § 112). Conocer algo no es, literalmente, *captar* o *atrapar* las cosas con nuestra conciencia, pero, pensamos, *debe haber un cierto captar*. Las apariencias no son, literalmente, *imágenes* de las cosas, pero nos parece que, en cierto sentido, *ver algo es como tener una imagen* de eso que vemos. Aunque vemos que el conocimiento o la apariencia no puede ser aquello que sugiere la metáfora que usamos para hablar de ellas, no podemos escapar del influjo que estas imágenes ejercen sobre nosotros. Entonces, para salir de este *impasse*, «sublimamos» las imágenes, pasamos de una metáfora que parece «burda» a una más «sutil»: conocer algo no es atraparlo con la conciencia, pero sí es aprehender una sensación que la cosa produce en nuestra conciencia —o una sensación que, al ser aprehendida, constituye la cosa misma—; la apariencia no es una imagen que podamos encontrar en nuestra cabeza si la abrimos, sino un conjunto de sensaciones de naturaleza *mental*. De este modo, al sustituir la imagen que consideramos «burda» por una más «sutil», creemos que nos acercamos un poco más a la verdadera naturaleza de las cosas, y así pretendemos resolver la perplejidad filosófica que nos hizo iniciar este camino. Pero, en realidad, lo único que hacemos es sumergirnos más en la confusión, pues cada vez nos resulta más difícil darnos cuenta de que la imagen que estamos utilizando es una metáfora, que, como tal, no representa en absoluto la naturaleza de las cosas. Como señala Wittgenstein, estas metáforas «sutiles» son mucho más peligrosas que las «burdas».

Mientras nos imaginemos el alma como una cosa, como un cuerpo que está en nuestra cabeza, esta hipótesis no se vuelve peligrosa. El peligro no reside en la imperfección y la crudeza de nuestro modelo, sino en su falta de claridad. El peligro comienza cuando nos damos cuenta de que el viejo modelo no basta, pero, en lugar de simplemente cambiarlo,

lo sublimamos, por así decirlo. Mientras diga que el pensamiento está en mi cabeza, todo está en orden; esto se vuelve peligroso cuando decimos que el pensamiento no está en nuestra cabeza, sino en nuestra mente. (BT, p. 318)

El camino para resolver la perplejidad filosófica no pasa por mejorar las metáforas, sino por ver que se trata solo de eso, de metáforas. No se trata, por tanto, de negar que cuando conocemos algo una imagen de lo conocido se almacena en nuestro cerebro de tal manera que podríamos encontrarla ahí si abriéramos nuestro cráneo, para proponer en su lugar que el sistema de sensaciones en que consiste la cosa conocida es retenido de manera modificada en forma de sedimentos de la conciencia, o que lo que se almacena en el cerebro es información codificada en impulsos neuronales, etc. Se trata, más bien, de ver que la metáfora del almacenamiento es *útil* para hablar de lo que sabemos y no hemos olvidado, pero no *refleja* la naturaleza del conocimiento, pues este, en cuanto que es algo afín a capacidad, no es el tipo de cosa que se pudiera almacenar de ninguna manera —lo único que podemos almacenar es la *manifestación* escrita u oral del conocimiento en bibliotecas o discos duros—, ni tampoco algo que forme sedimentos de ningún tipo. No se trata, por tanto, de rechazar la imagen, pues esta tiene su lugar en nuestros juegos de lenguaje, sino de rechazar un determinado *uso* de la imagen: el uso ilegítimo que hacemos de ella en filosofía. Es la investigación gramatical la que nos muestra cómo esta imagen nos llevó a caer en confusiones categoriales y nos libera así de su influjo.

Nuestro lenguaje describe, primero, una imagen. Qué debemos hacer con la imagen, cómo debemos usarla, es algo que no está todavía claro. Pero sí está claro que debe ser investigada si queremos comprender el sentido de nuestras afirmaciones. Sin embargo, la imagen parece ahorrarnos este trabajo; ya apunta a un uso determinado. Así es como nos engaña. (PPF, § 55)

Pero estas imágenes o metáforas embebidas en nuestro lenguaje no son la única fuente de confusión categorial que da origen a problemas filosóficos. Otra fuente común de confusión son las falsas analogías, es decir, las falsas comparaciones de distintas partes del lenguaje entre sí, que, aunque en un primer momento pueden parecer muy similares, están separadas por profundas diferencias lógicas o gramaticales. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando pensamos que «conocer», al igual que «comer», «correr» o «calcular», es un verbo que designa una actividad, y, a consecuencia de esto, lo situamos en una categoría lógica a la que no pertenece, dando lugar a los consiguientes absurdos ya analizados en el segundo capítulo de esta segunda parte (cf. *supra*, §§ 37–40). Lo mismo sucede cuando pensamos que ciertos sustantivos como «mente» o «conciencia» designan, al igual que tantos otros sustantivos, un tipo de *cosa*. Ciertamente, no parece tratarse de una *cosa física*, por lo que suponemos que se trata de una cosa más sutil, una cosa que no está hecha de materia, sino de experiencias y sensaciones. Pero ni la conciencia ni la mente son cosas, sino que por «conciencia» entendemos, en general, un conjunto de capacidades y afecciones intencionales, y por «mente», un conjunto de capacidades intencionales superiores esencialmente conectadas con la posesión de un lenguaje articulado (cf. *supra*, §§ 43 y 50). Esto es, aunque hay innegables similitudes gramaticales entre «conocer» y «comer», por un lado, y entre

«conciencia» y «mesa», por otro, hay también enormes diferencias, diferencias que hacen que clasifiquemos cada uno de los sustantivos en categorías lógicas distintas. En definitiva, las similitudes gramaticales «superficiales» nos hacen pasar por alto las diferencias en la lógica o en la «gramática profunda» de los respectivos conceptos.

Otro de los principales «motores» de la creación de falsas analogías —y otra de las razones por las que surgen las perplejidades filosóficas— es nuestro afán de generalización (BB, p. 17), esto es, nuestra tendencia a explicar todo por el mismo modelo. Así, por ejemplo, tomamos ciertos verbos como modelo para todos los verbos o ciertos sustantivos como modelo para todos los sustantivos. Pensamos que cuanto mayor sea el nivel de generalidad que consigamos, mejor habremos comprendido lo que queremos comprender. Pero esto, que puede tener cierto sentido en las ciencias empíricas, que buscan construir modelos cada vez más sencillos y omniabarcantes para predecir fenómenos empíricos complejos de la manera más eficiente posible, conduce a confusiones cuando reflexionamos sobre la lógica de nuestros conceptos. Aquí entra en juego otra de las fuentes de confusión filosófica: la tendencia a pensar la reflexión filosófica bajo el modelo de las ciencias. Como señala Wittgenstein, «los filósofos ven constantemente el método de la ciencia ante sus ojos y están tentados de manera irresistible a preguntar y responder a las preguntas en el modo en que lo hace la ciencia» (BB, p. 18).

Una de las ciencias que desde el origen de la filosofía más influencia ha tenido sobre la filosofía ha sido la matemática. No son pocas las confusiones que han surgido como resultado de hacer de la matemática el modelo para todo el conocimiento, incluido el filosófico. A modo de ejemplo podemos señalar la enorme influencia que ha tenido en la historia de la filosofía hacer del conocimiento apodíctico el modelo para todo conocimiento verdadero, idea que, como vimos, llevó a Descartes y a Husserl a diversas confusiones; o hacer de la exactitud matemática un ideal al que aspirar en todo conocimiento, lo que tiene como consecuencia la idea de que nuestros conceptos no matemáticos son deficientes y deben ser sustituidos por conceptos ideales más precisos. Pero no solo ha sido la matemática la que ha influido en la filosofía, sino también la física matemática que, desde el siglo XVII se ha considerado la ciencia empírica por excelencia. Esto ha tenido como consecuencia que se considere el modo de explicación de la física moderna como el modelo que toda otra ciencia debe seguir, incluso la filosofía. Por eso nos advierte Wittgenstein que «debemos saber qué quiere decir “explicación”. Existe el peligro constante de querer usar esta palabra en la lógica [esto es, en la investigación lógica o «gramatical»] en un sentido que proviene de la física» (BT, p. 308).

El propio Wittgenstein, sin embargo, acabó dando el brazo a torcer y asimilando él también el término «explicación» con la explicación propia de las ciencias naturales. Por esta razón, rechaza que la filosofía proporcione *explicaciones* y, consecuentemente, defiende que en filosofía «debe desaparecer toda *explicación* y solo la descripción debe ocupar su lugar» (PI, § 109). En filosofía, nos dice, no hay que *explicar* nada, porque «todo está a la vista», y todo lo que, en algún sentido, «esté oculto» y que, por tanto, habría que descubrir mediante la investigación empírica «no nos interesa» (PI, § 126). En esto, Wittgenstein coincide con Husserl, quien en la introducción a sus *Investigaciones lógicas*

afirma lo siguiente: «Según nuestra concepción, la teoría del conocimiento no es, hablando propiamente, ninguna teoría. No es ciencia en el sentido estricto de una unidad de explicaciones teóricas. *Explicar, en el sentido de la teoría*, es hacer comprensible lo particular a partir de leyes generales y estas últimas a partir de leyes fundamentales» (Hua XIX, p. 26 [1982a, p. 228, trad. modificada]). En otro sentido de «ciencia», claro está, la filosofía es para Husserl una «ciencia estricta».

Ahora bien, en lugar de aceptar la reducción de todas las explicaciones a las explicaciones causales propias de las ciencias naturales y negar, consecuentemente, que la filosofía ofrezca explicaciones, sería más conveniente distinguir los distintos tipos de explicaciones que confundimos cuando nos ponemos a filosofar (explicaciones causales, explicaciones teleológicas, explicaciones lógicas o esenciales, etc.) y mostrar cuál es el propio de la investigación filosófica, en lugar de aceptar que explicar es necesariamente explicar al modo de la física matemática. Como ya hemos señalado (cf. *supra*, § 51), fue Platón (*Fedón*, 97c–99d) el primero que vio con claridad la importancia de diferenciar entre distintos tipos de explicación. Sin embargo, fue Aristóteles (*Física*, 194b–195a; *Metafísica*, 1012b–1013a) el primero que sistematizó la intuición platónica al distinguir diferentes clases de explicación en función del principio explicativo (*αἰτία*) al que apela cada una. Así, Aristóteles distingue entre las explicaciones que apelan a un principio causal eficiente, esto es, a un principio del cambio y del reposo (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμύσεως*); las que apelan a un principio teleológico, esto es, las que explican algo de acuerdo con el fin (*ὡς τὸ τέλος*), y las que apelan a un principio lógico o esencial, esto es, las que ofrecen una explicación sobre qué es «ser tal o cual» (*ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι*) —dejamos a un lado el tipo de explicación que apela al *material* del que algo está hecho, ya que se puede considerar un subtipo de explicación causal—. Asimismo, Aristóteles también otorgó a la explicación esencial un papel clave en la investigación filosófica fundamental. No obstante, entendió que este tipo de explicación se refiere, en último término, a un principio informador de la materia que de alguna manera reside en las cosas; entendió, por tanto, que no son meras explicaciones *lógicas* o «gramaticales», sino de auténticas explicaciones *metafísicas*.

No pretendemos con lo dicho hasta ahora haber agotado todas las posibles fuentes de confusión categorial. Nuestro objetivo, en cualquier caso, es señalar que las perplejidades que caracterizamos como filosóficas —o, al menos, una parte importante de ellas²⁴⁴— son, en último término, confusiones conceptuales o categoriales, esto es,

²⁴⁴ Debemos advertir que esto no se aplica a *todos* los problemas que tradicionalmente se han considerado como *problemas filosóficos*, sino solo a los que podemos llamar «los problemas de la filosofía teórica». Muchos de los problemas de la llamada «filosofía práctica», ya sean problemas pertenecientes a la filosofía moral o ética (cuál es la vida que merece la pena ser vivida, qué elementos no pueden faltar en una vida buena, cómo debo tratar al prójimo, de qué manera deberíamos tratar a los animales, etc.) o problemas pertenecientes de la filosofía política (cuál es la mejor forma de gobierno posible, cuándo podemos decir que una guerra es justa, qué relación hay entre los principios morales de una sociedad y las relaciones de poder que estructuran la misma, etc.) tienen motivaciones distintas y, en consecuencia, no se les aplica —al menos completamente— lo que aquí decimos sobre los «problemas filosóficos». No obstante, ciertos problemas que tradicionalmente se han incluido dentro de la filosofía práctica, como el problema de qué es el bien —en contraposición al problema de cuál es el auténtico bien, frente al aparente— o el problema de qué son los valores, son problemas que caen

confusiones o perplejidades que surgen como consecuencia del «cortocircuito» lógico o gramatical al que nos abocan las imágenes inscritas en nuestro lenguaje o las analogías que nos sentimos impelidos a realizar. Esta es la razón por la que los problemas filosóficos tienen siempre la forma: «no sé salir de aquí» (PI, § 123). En este sentido, la meta del filósofo debe ser «mostrar a la mosca la salida de la botella atrapamoscas» (PI, § 309). Preguntas como «¿Cómo es posible el conocimiento?», «¿Qué es conocer?», «¿Qué relación hay entre la apariencia que percibimos de una cosa y la cosa conocida por su apariencia?», «¿Qué relación hay entre el conocimiento y el objeto conocido?», «¿Qué es lo verdaderamente real?», etc., reflejan perplejidades conceptuales y no problemas que puedan resolverse mediante una investigación similar a la de las ciencias empíricas. Pero precisamente «lo característico de una pregunta metafísica [es] que expresa una falta de claridad sobre la gramática de las palabras en la *forma* de una pregunta científica» (BB, p. 35).

Pero la perplejidad que nos produce una pregunta como «¿Cómo es posible el conocimiento?» no encontrará satisfacción mediante la explicación de cuáles son los mecanismos biológicos que hacen posible que determinados organismos puedan conocer su entorno. Esta perplejidad surge cuando, desorientados por imágenes y analogías, llegamos a la conclusión de que el conocimiento es algo sumamente misterioso. Pensamos, por ejemplo, que solo tenemos acceso al mundo a través de las representaciones que el mundo produce en nosotros. Esto nos lleva inevitablemente a preguntarnos sobre cómo podemos saber que el mundo es tal y como nos muestran nuestras representaciones, si solo tenemos acceso directo a estas y, por tanto, no hay manera de compararlas con el mundo. De este modo surge en nosotros la perplejidad sobre el conocimiento. Olvidamos que la metáfora que utilizamos para hablar del conocimiento, la metáfora del conocimiento como representación o imagen de la realidad, es solamente eso, una metáfora, y que, por tanto, lo que denominamos «conocimiento» no es «en realidad» una representación de nada, no es nada que pueda compararse con la realidad, sino que es la capacidad de adecuar, de manera más o menos exitosa, nuestras acciones al mundo.

Esto quiere decir que «el problema filosófico es una conciencia de un desorden en nuestros conceptos, un problema, pues, que debe ser resuelto mediante la ordenación de estos conceptos» (BT, p. 309). La filosofía debe ayudarnos a salir del embrollo conceptual en el que nos vemos atrapados. Ahora bien, para esto no basta con señalar que nuestro problema es meramente conceptual y, por así decirlo, apartarlo de un manotazo. Es necesario mostrar cómo hemos llegado exactamente a ese embrollo y cuál es exactamente el camino para salir de él, esto es, es necesario «exponer la fisionomía de cada error», es necesario «expresar todos los caminos de pensamiento errados de manera tan característica que el lector diga “Sí, justo eso es lo que quería decir”» (BT, p. 303). Para ello debe indicarse siempre cuál ha sido la imagen o analogía que nos ha llevado a pensar lo que hemos pensado y mostrar que nuestra confusión proviene, justamente, de que nos hemos dejado llevar por una analogía o una metáfora que no hemos sabido

dentro de lo que aquí denominamos «filosofía teórica», pues se trata, en realidad, de problemas *ontológicos*, esto es, de problemas sobre el sentido del ser de algo.

reconocer como tal. Por eso: «cuando rectifico un error filosófico y digo que uno se ha representado tal cosa de tal manera, pero que eso no es así, debo siempre indicar la analogía que se ha seguido en el razonamiento, pero que no se ha reconocido como la analogía que es» (BT, p. 302). Solo de esta manera se puede «luchar contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje» (PI, § 109).

Esto no siempre es fácil, pues, en muchas ocasiones, quien cae en una cierta confusión conceptual cree estar proponiendo una salida a esa misma confusión, confusión que quizá él mismo ha denunciado y criticado previamente en otros autores. Así, por ejemplo, Husserl rechaza la teoría de las imágenes y muestra los contrasentidos en los que caen sus defensores al tiempo que adopta una forma más refinada de la misma; o critica la «mitología de las actividades de conciencia» al tiempo que construye una de las mitologías más elaboradas de la conciencia. Es difícil mostrar que, a pesar de subrayar enfáticamente que por «acto de conciencia» no hay que entender «actividad», sino solo «referencia a un objeto», Husserl entiende los «actos de conciencia» como algo que la conciencia *realiza*, esto es, como un cierto *hacer* de la conciencia, y no como una mera actualización de una potencia o como una mera referencia a un objeto. Esto requiere de un complejo proceso en el que se muestre cómo lo que parece una propuesta filosóficamente coherente esconde, en el fondo, las mismas incoherencias que se trataba de superar. Esta es la razón por la que Wittgenstein considera que la meta de la investigación filosófica es «a transitar de un sinsentido que no es evidente a uno evidente» (PI, § 464) y la razón por la que el conocimiento filosófico, a pesar de ser apodíctico, es decir, conocimiento de lo necesario, no es un conocimiento evidente.

El método de la filosofía, por tanto, debe ser el de la aclaración conceptual que busca transitar de un sinsentido que no es evidente a uno que lo es, esto es, la aclaración que busca mostrar cuál es el origen de nuestra perplejidad, señalando la metáfora, imagen o analogía que nos ha llevado a traspasar los límites de lo que tiene sentido decir. Solo mostrando cómo ha surgido la perplejidad característica de los problemas filosóficos pueden estos resolverse, o, mejor sería decir, pueden *disolverse*, pues no damos una respuesta a las preguntas planteadas, sino que mostramos que las preguntas eran el fruto de una confusión conceptual: «los problemas son disueltos en el sentido propio de la palabra: como un terrón de azúcar en el agua» (BT, p. 310). Esta aclaración no solo tiene el resultado *negativo* de eliminar la confusión filosófica inicial, sino el resultado *positivo* de darnos una mayor claridad sobre nuestra gramática, sobre las relaciones esenciales que guardan nuestros conceptos entre sí. Esto es, la investigación filosófica nos aporta una «exposición comprensiva» de nuestra gramática, que es el único tipo de conocimiento —o, quizá mejor sería decir, de *compresión*— que la filosofía puede aportarnos.

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no *abarcamos con la vista* [*übersehen*] el uso de nuestras palabras. — A nuestra gramática le falta poder ser abarcada con la vista. — La exposición comprensiva [*übersichtliche Darstellung*] proporciona la comprensión que consiste precisamente en ‘ver las conexiones’. (PI, § 122)

La filosofía, por tanto, no nos puede aportar un conocimiento más profundo de la realidad, sino solo una mejor comprensión de nuestros conceptos, aunque, recordemos,

comprender mejor nuestros conceptos es comprender mejor *qué es ser tal o cual*. Quizá haya quien piense que estamos banalizando la filosofía, que estamos despojándola de todo lo que tiene de «grande e importante». Quizá haya quién se pregunte: «¿De dónde recibe esta investigación su importancia, ya que parece destruir todo lo interesante, esto es, todo lo grande e importante? (Por así decirlo, todas las edificaciones; dejando solo trozos de piedra y escombros)» (PI, § 118). A quien esto pregunte tendremos que responderle que «son solo castillos en el aire lo que destruimos, y despejamos el suelo del lenguaje sobre el que se levantan» (*ibid.*). No renunciamos, por tanto, a las grandes preguntas de la filosofía para centrarnos, en su lugar, en el lenguaje, sino que, al constatar que las grandes preguntas de la filosofía tienen su origen en confusiones conceptuales, buscamos resolver los mismos aclarando las relaciones lógicas o «gramaticales», que, al ser mal comprendidas, dieron origen en primer lugar a dichas preguntas. No sustituimos la filosofía tradicional por una «filosofía del lenguaje», sino que tratamos de responder a los problemas tradicionales de la filosofía mediante un análisis del lenguaje, pues entendemos que estos problemas tienen su origen en la falta de claridad conceptual. Así pues, el hecho de que Wittgenstein dedicara tanto tiempo a aclarar la naturaleza de nuestro lenguaje no muestra desinterés por los problemas clásicos de la filosofía, sino la puesta en práctica del único método que puede aspirar a resolver —o *disolver*— de una vez por todas los problemas que han preocupado a la filosofía desde sus comienzos.

Podemos concluir esta rápida reflexión sobre el sentido y el método de la filosofía diciendo, con Wittgenstein, que «los resultados de la filosofía son el descubrimiento de un simple sinsentido y los chichones que se hace el entendimiento por correr contra los límites del lenguaje. Son estos, los chichones, los que nos hacen darnos cuenta del valor que tiene ese descubrimiento» (PI, § 119). Es importante advertir que, cuando Wittgenstein habla de los límites del lenguaje en su obra madura —y esta es una diferencia fundamental con el *Tractatus*—, no habla de un límite más allá del cual se encuentre algo inexpresable, algo místico. Los límites del lenguaje no son solo límites de *nuestro* pensamiento, son límite del «*ser*», esto es, los límites de lo que tiene sentido decir «que es». Más allá de los límites del lenguaje no está lo místico, sino la contradicción o el *sinsentido*, que, como tal, no expresa nada, mundano o místico. En palabras de Wittgenstein: «Cuando digo “Aquí nos encontramos con los límites del lenguaje”, suena como si aquí fuera necesaria una resignación; mientras que, al contrario, lo que aparece es la plena liberación, pues ya no hay pregunta alguna» (BT, p. 310). O, también: «Como he dicho a menudo, la filosofía no me lleva a una renuncia porque me prohíba a mí mismo decir algo, sino que renuncio a usar una cierta combinación de palabras en cuanto que carece de sentido» (BT, p. 300). En consecuencia, cuando afirma que «la meta de la filosofía es erigir un muro allí donde, en cualquier caso, termina el lenguaje» (BT, p. 312), lo que quiere decir es que el objetivo de la filosofía es, en el fondo, excluir del lenguaje combinaciones de palabras que, en cualquier caso, no dicen nada, pues son una *contradictio in terminis*.

Esto no quiere decir, no obstante, que se trate de una tarea fácil, pues «no usar una expresión puede ser tan difícil como es contener las lágrimas o un ataque de ira» (BT, p.

300). Además, si la filosofía es siempre necesaria es porque nuestra tendencia a caer en confusiones gramaticales, «a correr contra los límites de lenguaje», es inextirpable, pues está motivada por la propia gramática de nuestro lenguaje, por las imágenes y analogías profundamente embebidas en el mismo. Así pues, si nos preguntamos «por qué los problemas gramaticales son tan difíciles y aparentemente inerradicables», la respuesta es «porque están conectados con los más antiguos de nuestros hábitos intelectuales, esto es, con las más antiguas de las imágenes inscritas en nuestro lenguaje» (BT, p. 311). Asimismo, si la filosofía es una tarea sutil y complicada es porque las confusiones en las que caemos son sutiles y complicadas, en ellas se entrecruzan y confunden distintos conceptos de distintas maneras. En definitiva, «la filosofía desata los nudos de nuestro pensamiento; por eso, aunque su resultado es sencillo, su práctica es tan complicada como los nudos que desata» (BT, p. 311).

Además, a la complicación propia de nuestros nudos de pensamiento se suma la complicación que resulta del hecho de que ningún filósofo se limita a caer en una confusión tras otra, sino que, a medida que va cayendo en confusiones, va, al mismo tiempo, desenredando otras y aclarando exitosamente algunas relaciones conceptuales. Así, aunque Husserl cae en numerosas confusiones conceptuales, también denuncia magistralmente otras y señala, a veces de manera precisa y pertinente, importantes conexiones conceptuales. Esto hace que nos parezca que en sus argumentos se descubre algo importante sobre la naturaleza de las cosas y, como consecuencia de esto, nos parece que no podemos simplemente descartar sus análisis fenomenológicos como el resultado de meras confusiones. Y esta impresión es correcta, pues en sus análisis fenomenológicos hay numerosas intuiciones conceptuales de gran valor. El problema es que el marco en que se inscribe este análisis está viciado por confusiones categoriales, que, como hemos intentado mostrar, están profundamente arraigadas en la tradición filosófica y, más en general, en nuestro pensamiento. Por eso, aunque en muchos de los análisis fenomenológicos encontramos reflexiones valiosas sobre cómo se conectan nuestros conceptos, en último término esas reflexiones se entienden como el fruto de una reflexión en sentido estricto, esto es, de una mirada que en lugar de mirar al mundo mira a la conciencia en la que se da el mundo, una mirada, además, que es perfectamente adecuada en la medida en que, en ella, toda mención está «llena» de sensación. Pero ni la conciencia es un sitio donde pueda darse nada, ni tiene sentido hablar de mirar a la conciencia, ni mucho menos hablar de la «plenificación» de una mención por medio de unas supuestas «sensaciones».

La conclusión de nuestro trabajo no es, por tanto, que no haya nada de valor en la fenomenología, sino que el proyecto filosófico que anima a la fenomenología y el método que se propone para realizar dicho proyecto están profundamente desorientados. Las preguntas sobre cómo es posible el conocimiento, sobre cómo la conciencia se dirige a su objeto, sobre cómo se relacionan conciencia y mundo, sobre cómo se relacionan el objeto intencional y el objeto real, sobre cómo está ligada la percepción con la conciencia del pasado y la conciencia del futuro, etc., no son preguntas que se puedan responder dirigiendo nuestra mirada a la conciencia, a nuestras diversas experiencias conscientes, y llevando a cabo sobre ellas una intuición eidética. Más bien, se trata de preguntas que

manifiestan ciertas perplejidades filosóficas que surgen por el entrecruzamiento de distintas imágenes y metáforas y por la falta de claridad sobre la gramática de nuestros conceptos de «conocimiento», «conciencia», «objeto intencional», «percepción», «retención», «protención» o «anticipación», etc., preguntas que no tiene sentido *responder*, sino solo *disolver*, mostrando cómo han surgido las distintas confusiones que han dado lugar a la perplejidad filosófica inicial. En definitiva, el método adecuado para tratar de resolver las preguntas que llevaron a Husserl a embarcarse en ese asombroso proyecto filosófico que es la fenomenología, a saber, la pregunta sobre «cómo debe entenderse que el “en sí” de la objetividad llegue a “representación” y aun a “aprehensión” en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo», la pregunta sobre «qué significa que el objeto está “dado” “en sí” en el conocimiento», la pregunta sobre «cómo puede la idealidad de lo universal como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante» o la pregunta sobre «qué significa la *adaequatio rei ac intellectus* del conocimiento en los diferentes casos, según que la aprehensión cognoscitiva sea individual o universal, se refiera a un hecho o a una ley» (Hua XIX, pp. 12–13 [1982a, p.220]), no es a través de una intuición reflexiva sobre el campo de la conciencia, empírica o trascendental, sino a través del análisis filosófico-gramatical de nuestro lenguaje.

CONCLUSIONES

A estas alturas debería haber quedado claro que el método fenomenológico, tal y como lo concibe Husserl, descansa sobre una serie de presupuestos filosóficos que no solo son fenomenológicamente dudosos, sino también conceptualmente confusos. Hemos tratado de localizar el origen exacto de estas confusiones filosóficas y de «disolverlas» aplicando el método filosófico gramatical propuesto por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. Resumamos ahora brevemente las principales conclusiones a las que hemos llegado en el curso de esta investigación.

Lo primero que hemos mostrado es que Husserl concibe el método fenomenológico —tanto la versión *psicológico-fenomenológica* como la *fenomenológico-trascendental*— como una intuición reflexiva de las esencias de la conciencia pura. De este modo lleva el intuicionismo que heredó de Brentano a sus últimas consecuencias al tiempo que cumple con el principio cartesiano de la falta de supuestos: el único modo de obtener un *conocimiento apodíctico* del propio conocimiento y, más en general, de la conciencia es ganar una intuición de las estructuras esenciales de nuestra conciencia. Además, influido por su análisis «constitutivista» del conocimiento y la intencionalidad, Husserl concluye que podemos aclarar el sentido del ser de todo posible objeto investigando las estructuras esenciales de la conciencia. Pues todos los objetos reciben su sentido de la síntesis constituyente de la conciencia trascendental y su efectiva realidad (*Wirklichkeit*) del curso efectivo de contenidos intuitivos inmanentes —esto es, de las sensaciones— en la conciencia absoluta.

Nuestro primer objetivo en la exposición y clarificación de las confusiones que aquejan los fundamentos del método fenomenológico ha sido el concepto filosófico de «sensación», que está situado en la base del intuicionismo husserliano. Hemos mostrado que este confuso concepto filosófico tiene su origen —que se remonta a los presocráticos— en la cosificación de la apariencia perceptiva de un objeto, esto es, en la idea de que el modo como aparece un objeto a un sujeto perceptor es una suerte de imagen mental del objeto. Esta imagen mental supuestamente aparecería en la mente o conciencia del sujeto perceptor como un efecto de un determinado proceso físico-fisiológico. Incluso quienes más agudamente han criticado esta teoría pictórica de la percepción, como el propio Husserl, permanecieron presos de la confusa idea de que las «*propiedades* aparenciales» de un objeto son de hecho los únicos *objetos* que percibimos directamente. Hemos identificado cinco fuentes de esta confusión filosófica:

- (i) la malinterpretación de la relatividad respecto del sujeto de las propiedades aparenciales que llevó a la idea de que las apariencias deben situarse *en* la mente o conciencia del sujeto perceptor;
- (ii) la confusión entre la relativa «infalibilidad» de los juicios de apariencia y la absoluta «infalibilidad» de la expresión de las propias creencias o «pareceres»;
- (iii) la malinterpretación del carácter «secundario» de las propiedades secundarias, es decir, de su irrelevancia causal;
- (iv) la confusión entre la apariencia de un objeto, entendida como el modo como un objeto aparece a un sujeto preceptor, y la aparición o manifestación de un objeto,

- (v) y, sobre todo, la teoría causal de la percepción, que está directa o indirectamente conectada con los otros cuatro motivos.

Después de «disolver» el primero de los pilares de las confusiones intuicionistas que subyacen al método fenomenológico, hemos aclarado la segunda: la idea de que la percepción es el resultado de un acto mental de aprehensión de sensaciones o, más en general, la idea de que el conocimiento o la conciencia de algo es un cierto tipo de acto o proceso de la mente, o de la conciencia trascendental. En concreto, hemos mostrado que aprehender algo —esto es, reconocer o identificar erróneamente algo— no es un acto mental, sino algo afín a una habilidad. Más precisamente, es la «cuasihabilidad» de adecuar las propias acciones lingüísticas o no lingüísticas a lo percibido. En esta «adecuación» al propio entorno o, en el caso de las acciones lingüísticas, a la totalidad de lo concebible se encuentra la clave para una correcta comprensión de la intencionalidad. Conocer algo no es un tipo de representación mental, ni un tipo de constitución trascendental del objeto conocido, sino simplemente ser capaz de adecuar exitosamente lo que uno hace y dice al mundo. Una representación mental de lo que es el caso no es conocimiento, sino una *manifestación* del mismo de la que solo disponen los animales que tienen una mente, esto es, los animales que dominan un lenguaje complejo como el nuestro.

Tras dismantelar los elementos centrales de la teoría causal de la percepción, concluimos que la percepción de un objeto no es un acto mental, sino la adquisición, por medio de nuestros órganos sensoriales, del conocimiento de la presencia de un objeto, así como de su identidad y propiedades, basado en la apariencia de lo percibido. Los órganos sensoriales, argumentamos, no son *esencialmente* un mediador causal de la percepción —aunque *de hecho* median causalmente en la percepción—, sino un *instrumento* con el que adquirimos el conocimiento perceptivo. También aclaramos cómo el conocimiento está *epistemológicamente fundamentado* en la apariencia: la apariencia de un objeto no es una manifestación mental del objeto, sino, por así decirlo, el «activador» que actualiza nuestra habilidad general de reconocimiento de nuestro entorno en los casos concretos de reconocimiento de un objeto percibido.

Pero, como hemos mostrado, la percepción no es solo una clase de conocimiento esencialmente relacionado con los órganos sensoriales y epistemológicamente basado en cómo los objetos nos aparecen, sino también una clase de *afección*, más exactamente, una clase de *afección intencional*. Definimos las afecciones intencionales como una suerte de «padecimiento» de un agente que lo impulsa a perseguir un fin determinado de una manera controlada o voluntaria. De este modo, llegamos a la conclusión de que las afecciones intencionales junto con las acciones intencionales constituyen lo que llamamos «conciencia» cuando atribuimos conciencia a un ser vivo, esto es, constituyen el conjunto de disposiciones y capacidades que están esencialmente relacionadas con los *fin*es del agente y bajo el control de este. Entre los elementos de las disposiciones y acciones intencionales de un agente intencional o «consciente» subrayamos el conocimiento y la intención, pues son los elementos esenciales de las *explicaciones intencionales* de la acción. Nuestro análisis y nuestra comparativa de las explicaciones causales e intencionales nos permitieron disolver el venerable problema «mente-cuerpo»

y con él la teoría causal de la percepción: lo que ha sido comprendido como un dualismo de sustancias es en realidad un dualismo de tipos de explicación cuyo factor diferencial es el mucho más complejo patrón de comportamiento de las acciones intencionales y lingüísticas frente a las acciones causales.

Otro resultado clave en nuestra investigación fue el descubrimiento de la naturaleza lingüística de la autoconciencia y la reflexión. Como hemos visto, la autoconciencia no es una clase de percepción interna, y la infalibilidad que va con ella no tiene nada que ver con la particular «claridad y distinción» o «adecuación» de una clase muy especial de percepción. Más bien, la autoconciencia es la habilidad de decir cómo están las cosas con uno mismo, esto es, de expresar lingüísticamente las propias intenciones, creencias, sensaciones, sentimientos, etc., y su infalibilidad tiene que ver precisamente con el carácter expresivo de estos actos lingüísticos. Esto quiere decir también que la «infalibilidad» de la reflexión termina tan pronto como abandonamos el ámbito de la mera expresión de la propia «vida interior». Así pues, aunque podemos reflexionar sobre nuestra «conciencia» y esta reflexión goza hasta cierto punto de una suerte de infalibilidad, tratar de basar nuestro conocimiento filosófico en una intuición reflexiva «infalible» y «apodíctica» carece de sentido.

Como se ha puesto de manifiesto, los orígenes históricos de esta peculiar propuesta de método filosófico se remontan a Descartes. Fue él quien estableció el confuso estándar «a prueba de escépticos» para el conocimiento filosófico y quien identificó la autoconciencia, entendida como una especial clase de intuición «clara y distinta», o, más exactamente, el *cogito*, como el fundamento absoluto de todo conocimiento filosófico. El método fenomenológico de Husserl es una versión elaborada de la propuesta cartesiana. Pero, como hemos defendido, no hay nada parecido a una intuición reflexiva de la conciencia, ni tampoco hay una supuesta intuición de esencias. Y aunque el conocimiento filosófico es de hecho una suerte de reflexión eidética, las esencias no son objetos ideales, sino las reglas gramaticales que rigen nuestros conceptos, y reflexionar sobre ellas no es intuir las, sino pensar discursivamente sobre ellas.

Preguntar por la esencia de X es preguntar qué es ser un X, y esto solo puede querer decir preguntar por los criterios que algo tiene que satisfacer para caer bajo nuestro concepto de «X». Por tanto, conocer la esencia de X es conocer los criterios que determinan que algo puede considerarse un caso de «X». Y no son una suerte de estados de hechos ideales o leyes ideales los que sientan estos criterios, sino la gramática de nuestro lenguaje, o, en otras palabras, las reglas que rigen nuestros juegos de lenguaje. Así pues, la única manera de arrojar luz sobre la esencia de la realidad, el conocimiento, la verdad o la conciencia es investigar las conexiones lógicas o “gramaticales” de nuestros conceptos para así obtener una exposición comprensiva, una *übersichtliche Darstellung*, de nuestro marco conceptual. Esta es también la única manera de responder a las preguntas sobre la posibilidad del conocimiento y la naturaleza de la intencionalidad que persiguieron a Husserl toda su vida, y así disolver las confusiones conceptuales que socavan los fundamentos filosóficos del método fenomenológico. Precisamente esto es lo que hemos tratado de conseguir en esta investigación.

CONCLUSIONS

By now it should have become clear that the phenomenological method, as conceived by Husserl, rests upon a series of philosophical assumptions that are not just phenomenologically dubious, but also conceptually confused. We have tried to locate the exact origin of these philosophical confusions and to “dissolve” them applying the philosophico-grammatical method advanced by Wittgenstein in his *Philosophical Investigations*. Let us now briefly summarize the main conclusions at which we have arrived in the course of this investigation.

Firstly, we have shown that Husserl conceives the phenomenological method —both the *phenomenological-psychological* version and the *phenomenological-transcendental* one— as a reflexive intuition of the essences of pure consciousness. Thus, he takes the intuitionism that he inherited from Brentano to its last consequences while complying with the Cartesian principle of freedom from presuppositions: the only way to obtain an *apodictic knowledge* of knowledge itself and, more generally, of consciousness is to gain an intuition of the essential structures of our own consciousness. Furthermore, driven by his “constitutivist” analysis of knowledge and intentionality, Husserl concludes that by investigating the essential structures of consciousness we can clarify the sense of being of every possible object. For every object receives its sense from the constituting synthesis of transcendental consciousness and its effective reality (*Wirklichkeit*) from the effective course of immanent intuitive contents —i.e. of sensations— within absolute consciousness.

Our first goal in exposing and clarifying the philosophical confusions that undermine the foundations of the phenomenological method has been the philosophical concept of “sensation”, which lies at the bottom of Husserl’s intuitionism. We have shown that this confused philosophical concept has its origin —that can be traced back to the Presocratics— in the objectification of the perceptual appearance of an object, that is, in the idea that the way an object appears to a perceiving subject is a kind of picture of the object that appears in the mind or consciousness of the perceiving subject as an effect of a certain physiological process. Even those who more acutely criticized this picture theory of perception —Husserl included— remained captive of the confused idea that the “apparential *properties*” of an object are in fact the only *objects* that we directly perceive. We have identified five sources of this philosophical confusion:

- (i) the misunderstanding of the subject-relativity of apparential properties that led to the idea that appearances are to be located *in* the mind or the consciousness of the perceiving subject;
- (ii) the confusion between the relative “infallibility” of appearance judgements and the absolute “infallibility” of the expression of one’s own believes or “seemings”;
- (iii) the misunderstanding of the “secondary” character of apparential properties, i.e. of its causal irrelevance;
- (iv) the confusion between the appearance of an object, understood as the way an object appears to a perceiving subject, and the appearance of an object,

understood as the apparition or manifestation of an object to a perceiving subject,

- (v) and, above all, the causal theory of perception, which is directly or indirectly connected with the other four motives.

After “dissolving” the first pillar of the intuitionist confusions that underlie the phenomenological method, we have clarified the second one: the idea that perception is the result of a mental act of apprehension of sensations or, more generally, that knowledge or consciousness of something is a certain act or process of the mind, or of the transcendental consciousness. In particular, we have shown that apprehending something — that is, recognizing or wrongly identifying something — is not a mental act, but something akin to an ability. More precisely, it is the “quasi-ability” to adjust one’s linguistic or non-linguistic actions to what is perceived. It is in this “adequacy” to one’s environment or, in the case of linguistic actions, to the totality of what is conceivable that lies the key to a proper understanding of intentionality. Knowing something is not a kind of mental representation — though knowledge can be *manifested* in a representation, mental or not —, nor a kind of transcendental constitution of the known object. Instead, knowing something is simply being able of adjusting successfully what one does and says to the world. Mentally representing what is the case is not knowledge, but a manifestation of it that is available only to animals that have a mind, that is, to animals that have mastered a complex language like ours.

After dismantling the core elements of the causal theory of perception, we concluded that perception of an object is not a mental act, but the acquisition of knowledge of the presence of an object, and of its identity and properties, based on the appearance of what is perceived, by means of our sense organs. The sense organs, we argued, are not *essentially* a causal medium of perception — though they are *in fact* a casual medium of perception —, but an *instrument* to acquire perceptive knowledge. We also clarify how knowledge is *epistemologically based* on appearance: the appearance of an object is not a mental manifestation of the object, but, so to speak, the “trigger” that actualizes our general ability of recognition of our environment into concrete cases of recognition of a perceived object.

But, as we have shown, perception is not only a kind of knowledge essentially related to the organ senses and epistemologically based on how objects appear to us, but also a kind of *affection*, more precisely, a kind of *intentional affection*. We have defined intentional affections as a kind of “undergoing” of an agent which inclines it to pursue a certain end in a controlled or voluntary manner. Thus, we came to the conclusion that intentional affections alongside intentional actions constitute what we call “consciousness” when we attribute consciousness to a living being, that is, they constitute the group of dispositions and abilities that are essentially related to the *ends* of the agent and under the *voluntary control* of it. Among the elements of intentional dispositions and actions of an intentional or “conscious” agent we highlighted knowledge and intention, for these are the essential elements of *intentional explanations* of action. Our analysis and comparison between causal and intentional explanation allowed us to dissolve the venerable “mind–body” problem and with it the causal theory

of perception: what has been understood as a dualism of substances is in fact a dualism of kinds of explanation, whose differential factor is the much more complex pattern of behavior of intentional and linguistic action in contrast to causal action.

Another key result of our investigation was to uncover the linguistic nature of self-consciousness and reflection. As we have seen, self-consciousness is not a kind of “inner perception”, and the infallibility that goes with it is not a consequence of the particular “clarity and distinction” or “adequacy” of a very special type of perception. Instead, self-consciousness is the ability to say how things are with oneself, that is, to express linguistically what intentions, believes, sensations, feelings, etc., one has, and its infallibility is precisely connected to the expressive character of this linguistic acts. This also mean that the “infallibility” of reflection ceases as soon as we go beyond the mere expression of one’s “inner life”. So, although we can reflect on our “consciousness” and this reflection enjoys a kind of infallibility to a certain extent, trying to base our philosophical knowledge on an “infallible” or “apodictic” reflexive intuition makes no sense.

As it has been discussed, the historical origins of this peculiar proposal for a philosophical method go all the way back to Descartes. It was he who established the confused “skeptical-proof” standard of philosophical knowledge and who identified self-consciousness, understood as a special type of “clear and distinct” intuition, or, more precisely, the *cogito*, as the absolute foundation of all philosophical knowledge. Husserl’s phenomenological method is an elaborated version of this Cartesian proposal. However, as we have argued, there is no such thing as a reflexive intuition of consciousness, neither is there a supposed intuition of essences. And although philosophical knowledge is indeed a kind of eidetic reflection, essences are not ideal objects, but rather the grammatical rules that govern our concepts, and to reflect on them is not to intuit them, but to think discursively about them.

To ask for the essence of X is to ask what it is to be an X, and that can only mean to ask for the criteria that something has to satisfy to fall under our concept of “X”. Therefore, to know the essence of X is to know the criteria that determine that something qualifies as a token of “X”. And these criteria are not laid down by some kind of ideal states of affair or ideal laws, but by the grammar of our language, in other words, by the rules that govern our language games. Therefore, the only way to shed light on the essence of appearance, reality, knowledge, truth or consciousness is to investigate the logical or “grammatical” connections of our concepts in order to obtain a surveyable representation, an *übersichtliche Darstellung*, of our conceptual framework. This is also the only way to answer the questions about the possibility of knowledge and the nature of intentionality that haunted Husserl his whole life, and thus to dissolve the conceptual confusions that undermine the philosophical foundations of the phenomenological method. This is precisely what we have tried to accomplish in this investigation.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS DE HUSSERL

Obras citadas de Husserl publicadas en la colección *Husserliana – Gesammelte Werke*.

- | | |
|------------------------------|---|
| Husserliana I
(Hua I) | HUSSERL, E. (1973). <i>Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge</i> (ed. por S. Strasser). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| Husserliana II
(Hua II) | HUSSERL, E. (1973). <i>Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen</i> (ed. por W. Biemel). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| Husserliana III
(Hua III) | HUSSERL, E. (1977). <i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführungen in die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage</i> (ed. por K. Schuhmann). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| | HUSSERL, E. (1988). <i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Ergänzende Texte</i> (ed. por K. Schuhmann). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| Husserliana IV
(Hua IV) | HUSSERL, E. (1952). <i>Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution</i> (ed. por M. Biemel). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| Husserliana V
(Hua V) | HUSSERL, E. (1971). <i>Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften</i> (ed. por M. Biemel). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| Husserliana VI
(Hua VI) | HUSSERL, E. (1976). <i>Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie</i> (ed. por W. Biemel). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| Husserliana VII
(Hua VII) | HUSSERL, E. (1956). <i>Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte</i> (ed. por R. Boehm). La Haya: Martinus Nijhoff. |

Husserliana VIII (Hua VIII)	HUSSERL, E. (1959). <i>Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion</i> (ed. por R. Boehm). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana IX (Hua IX)	HUSSERL, E. (1968). <i>Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925</i> (ed. por W. Biemel). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana X (Hua X)	HUSSERL, E. (1969). <i>Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)</i> (ed. por R. Boehm). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XI (Hua XI)	HUSSERL, E. (1966). <i>Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926</i> (ed. por M. Fleischer). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XII (Hua XII)	HUSSERL, E. (1970). <i>Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)</i> (ed. por L. Eley). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XIII (Hua XIII)	HUSSERL, E. (1973). <i>Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920</i> (ed. por I. Kern). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XIV (Hua XIV)	HUSSERL, E. (1973). <i>Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928</i> (ed. por I. Kern). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XV (Hua XV)	HUSSERL, E. (1973). <i>Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935</i> (ed. por I. Kern). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XVI (Hua XVI)	HUSSERL, E. (1973). <i>Ding und Raum. Vorlesungen 1907</i> (ed. por U. Claesges). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XVII (Hua XVII)	HUSSERL, E. (1974). <i>Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft</i> (ed. por P. Janssen). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XVIII (Hua XVIII)	HUSSERL, E. (1975). <i>Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage</i> (ed. por E. Holenstein). La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserliana XIX (Hua XIX)	HUSSERL, E. (1984). <i>Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis</i> (2 Vol., ed. por U. Panzer). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XX/1 (Hua XX/1)	HUSSERL, E. (2002). <i>Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)</i> (ed. por U. Melle). Dordrecht: Kluwer Academic.
Husserliana XX/2 (Hua XX/2)	HUSSERL, E. (2005). <i>Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)</i> (ed. por U. Melle). Dordrecht: Springer.
Husserliana XXII (Hua XXII)	HUSSERL, E. (1979). <i>Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)</i> (ed. por B. Rang). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XXIII (Hua XXIII)	HUSSERL, E. (1980). <i>Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)</i> (ed. por E. Marbach). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XXIV (Hua XXIV)	HUSSERL, E. (1985). <i>Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07</i> (ed. por U. Melle). La Haya: Martinus Nijhoff.
Husserliana XXV (Hua XXV)	HUSSERL, E. (1986). <i>Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten</i> (ed. por T. Nenon y H. R. Sepp). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
Husserliana XXVI (Hua XXVI)	HUSSERL, E. (1987). <i>Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908</i> (ed. por U. Panzer). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
Husserliana XXVII (Hua XXVII)	HUSSERL, E. (1988). <i>Aufsätze und Vorträge (1922-1937) Mit ergänzenden Texten</i> (ed. por T. Nenon y H. R. Sepp). Dordrecht: Kluwer Academic.
Husserliana XXXII (Hua XXXII)	HUSSERL, E. (2001). <i>Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927</i> (ed. M. Weiler). Dordrecht: Springer.

- | | |
|--------------------------------------|---|
| Husserliana XXXIII
(Hua XXXIII) | HUSSERL, E. (2001). <i>Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)</i> (ed. por R. Bernet y D. Lohmar). Dordrecht: Springer. |
| Husserliana XXXIV
(Hua XXXIV) | HUSSERL, E. (2002). <i>Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)</i> (ed. por S. Luft). Dordrecht: Springer. |
| Husserliana XXXVI
(Hua XXXVI) | HUSSERL, E. (2003). <i>Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)</i> (ed. por R. D. Rollinger y R. Sowa). Dordrecht: Springer. |
| Husserliana XXXVIII
(Hua XXXVIII) | HUSSERL, E. (2005). <i>Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)</i> (ed. por T. Vongehr y R. Giuliani). Dordrecht: Springer. |
| Husserliana XLI
(Hua XLI) | HUSSERL, E. (2012). <i>Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)</i> (ed. por D. Fonfara). Dordrecht: Springer. |

Obras citadas de Husserl publicadas en la colección *Husserliana – Dokumente*:

- | | |
|--|---|
| Husserliana Dokumente I
(Hua Dok I) | HUSSERL, E. (1981). <i>Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls</i> (ed. por K. Schuhmann). La Haya: Martinus Nijhoff. |
| Husserliana Dokumente III/1
(Hua Dok III/1) | HUSSERL, (1994). <i>Briefwechsel. Band I: Die Brentanoschule</i> (ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann). La Haya: Kluwer Academic. |
| Husserliana Dokumente III/5
(Hua Dok III/5) | HUSSERL, (1994). <i>Briefwechsel. Band I: Die Neukantianer</i> (ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann). La Haya: Kluwer Academic. |
| Husserliana Dokumente III/6
(Hua Dok III/6) | HUSSERL, (1994). <i>Briefwechsel. Band VI: Philosophenbriefe</i> (ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann). La Haya: Kluwer Academic. |

Obras citadas de Husserl publicadas en la colección *Husserliana – Materialien*:

- | | |
|--|---|
| Husserliana Materialien VII
(Hua Mat VII) | HUSSERL, E. (2005). <i>Einführung in der Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909</i> (ed. por E. Schuhmann). Dordrecht: Springer. |
|--|---|

La única obra citada de Husserl no publicada en las colecciones *Husserliana* es:

(EU) HUSSERL, E. (1939). *Erfahrung und Urteil* (ed. por. L. Landgrebe). Praga: Academia Verlagsbuchhandlung.

Las traducciones al español de Husserl utilizadas en este trabajo son:

HUSSERL, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (trad. por J. Gaos). México D. F.: FCE.

HUSSERL, E. (1982a). *Investigaciones lógicas* (2 vol., trad. por M. García Morente y J. Gaos). Madrid: Alianza.

HUSSERL, E. (1982b). *La idea de la fenomenología* (trad. por J. Gaos y M. García-Baró). México D. F.: FCE.

HUSSERL, E. (1985). *Meditaciones cartesianas* (trad. por J. Gaos y M. García-Baró). México D. F.: FCE.

HUSSERL, E. (2002). *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo* (trad. por A. Serrano de Haro). Madrid: Trotta.

OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS DE WITTGENSTEIN

(BB) WITTGENSTEIN, L. (1969). *The Blue and Brown Books* (2ª ed; ed. por G. E. M. Anscombe y H. G. von Wright). Oxford: Blackwell.

(OC) WITTGENSTEIN, L. (1969). *Über Gewissheit = On Certainty* (ed. por G. E. M. Anscombe y H. G. von Wright). Oxford: Blackwell.

(PG) WITTGENSTEIN, L. (1974). *Philosophische Grammatik = Philosophical Grammar* (ed. por R. Rees). Oxford: Blackwell.

(LFM) WITTGENSTEIN, L. (1976). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge, 1939* (ed. por C. Diamond). Ithaca: Cornell University Press.

(RFM) WITTGENSTEIN, L. (1978). *Remarks on the Foundations of Mathematics* (3ª ed.; ed. por G. E. M. Anscombe, R. Rees y G. H. von Wright). Oxford: Blackwell.

(RPP i) WITTGENSTEIN, L. (1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology* (2 Vol.; ed.
(RPP ii) por H. Nyman y G. H. von Wright). Oxford: Blackwell.

(Z) WITTGENSTEIN, L. (1981). *Zettel* (2ª ed.; ed. por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright). Oxford: Blackwell.

- (PO) WITTGENSTEIN, L. (1991). *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912–1951* (ed. por J. Klagge y A. Nordmann). Indianapolis: Hackett.
- (BT) WITTGENSTEIN, L. (2004). *The Big Typescript. TS 213* (ed. por C. G. Luckhard y M. A. E. Aue). Oxford: Blackwell.
- (PI) WITTGENSTEIN, L. (2009). *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations* (4ª ed., ed. por G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker y J. Schulte). Oxford: Wiley Blackwell.
- (PPF) WITTGENSTEIN, L. (2009). «Philosophie der Psychologie – Ein Fragment» = «Philosophy of Psychology – A Fragment». En *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations* (4ª ed. revisada por P. M. S. Hacker y J. Schulte). Oxford: Wiley Blackwell.

OTRAS OBRAS CITADAS Y CONSULTADAS

- ADELSON, E. (2005). «Checker Shadow Illusion». Recuperado de <http://persci.mit.edu/gallery/checkershadow>
- ALDEA, A. S. (2014). «Husserl's Break from Brentano Reconsidered: Abstraction and the Structure of Consciousness». *Axiomathes*, 24, 395–426.
- ÁLVAREZ, M. (2010). *Kinds of Reasons. An Essay in the Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press.
- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2010). *Publication Manual of the American Psychological Association* (6ª ed.). Washington D. C.: American Psychological Association.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1963). *Intention* (2ª ed.). Oxford: Blackwell.
- ARISTÓTELES (1978). *Acerca del alma* (trad. por T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- . (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (trad. por J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- . (1994). *Metafísica* (trad. por T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- ARMSTRONG, D. M. (1968). *A Materialist Theory of Mind*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- ARMSTRONG, D. M. y MALCOLM, N. (1984). *Consciousness and Causality. A Debate on the Nature of Mind*. Oxford: Blackwell.
- AUSTIN, J. L. (1955). *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1962). *Sense and Sensibilia* (ed. por G. J. Warnock). Oxford: Oxford University Press.
- AYERS, M. R. (2003). *The Refutation of Determinism*. Londres: Methuen & Co. Ltd.
- BARAAS, R. C., KREMERS, J., y MARSHALL, N. J. (2016). *Human Color Vision*. Dordrecht: Springer.
- BEN YAMI, H. (2015). *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*. Londres: Palgrave MacMillan.

- BAKER, G. P., y HACKER, P. M. S. (2005a). *Wittgenstein: Understanding and Meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 1. Part I: Essays* (2ª ed., extensamente revisada por P. M. S. Hacker). Oxford: Blackwell.
- . (2005b). *Wittgenstein: Understanding and Meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 1. Part II: Exegesis §§1–184* (2ª ed., extensamente revisada por P. M. S. Hacker). Oxford: Blackwell.
- . (2009). *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 2. Essays and Exegesis of §§185–242* (2ª ed., extensamente revisada por P. M. S. Hacker). Oxford: Wiley Blackwell.
- BENNET, M. R., y HACKER, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- . (2013). *History of Cognitive Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- BENOIST, J. y LAGIER, S. (2011). *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*. Hildesheim: Georg Olms.
- BERKELEY, G. (1996). *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues* (edición, introducción y notas por H. Robinson). Oxford: Oxford University Press.
- BERNET, R. (1988). «Husserl's Theory of Signs Revisited». En R. Solokowski (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition* (pp. 1–24). Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- . (1990). «Husserls Begriff des Noema». En S. Ijsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (pp. 61–80). Dordrecht: Kluwer Academic.
- . (2004). «Husserl's Transcendental Idealism Revisited». En B. Hopkins y S. Crowell (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (Vol. 4, pp. 1–20). Routledge: Londres.
- BERNET, R., KERN, I., y MARBACH, E. (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburgo: Felix Meiner.
- BERNET, R., y LOHMAR, D. (2001). «Einleitung der Herausgeber». En Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)* (ed. por R. Bernet y D. Lohmar). Dordrecht: Springer.
- BOCHENSKI, I. M. (1961). *A History of Formal Logic* (trad. y ed. por I. Thomas). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- BOEHM, R. (1959). «Zum Begriff des Absoluten bei Husserl». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 214–242.
- BRACHTENDORF, J. (2000). *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in »De Trinitate«*. Hamburgo: Felix Meiner.
- . (2017). «Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity». En U. Renz (ed.), *Self-Knowledge. A History* (pp. 96–113). Oxford: Oxford University Press.
- BRENTANO, F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band* (ed. por O. Kraus). Hamburgo: Felix Meiner. (Publicado originalmente en 1876).
- . (1925). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band* (ed. por O. Kraus). Hamburgo: Felix Meiner.
- . (1926). *Die vier Phasen der Philosophie* (2ª ed., ed. por O. Kraus). Hamburgo: Felix Meiner.

- . (1929). *Vom Dasein Gottes* (ed. por A. Kastil). Hamburgo: Felix Meiner.
- . (1930). *Wahrheit und Evidenz* (ed. por O. Kraus). Hamburgo: Felix Meiner.
- . (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hamburgo: Felix Meiner.
- . (1970). *Versuch über die Erkenntnis* (2ª, ed.; ed. por A. Kastil y F. Mayer-Hildebrand). Hamburgo: Felix Meiner.
- . (1982). *Deskriptive Psychologie*. Hamburgo: Felix Meiner.
- BRINKMANN, K. (2005). «Consciousness, Self-Consciousness, and the Modern Self». *History of the Human Sciences*, 18 (4), 27–48.
- CAI, W. (2013). «From Adequacy to Apodicticity. Development of the Notion of Reflection in Husserl's Phenomenology». *Husserl Studies* 29, 13–27.
- CARRIERO, J. (2008). «The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge». En J. Broughton y J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell.
- CASTON, V. (1996). «Why Aristotle Needs Imagination». *Phronesis*, 40 (2), 20–55.
- . (1998). «Aristotle and the Problem of Intentionality». *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (2), 249–298.
- . (2002). «Aristotle on Consciousness». *Mind*, 111, 751–815.
- . (2004). «The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception». En R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes from the Work of Richard Sorabji* (pp. 245–320). Oxford: Oxford University Press.
- . (2015). «Perception in Ancient Greek Philosophy». En M. Mathen, *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception* (pp. 29–50). Oxford: Oxford University Press.
- CHAPPELL, S. G. (2013). «Plato on Knowledge in the Theaetetus». E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/plato-theaetetus/>
- CHISHOLM, R. M. (1967). «Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional». En E. N. Lee y M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism* (pp. 1–23). Baltimore: The John Hopkins Press.
- CHURCHLAND, P. S. (1987). «Epistemology in the Age of Neuroscience». *The Journal of Philosophy* 84 (10), 544–553.
- CLAESGES, U. (1964). *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- CLARKE, D. M. (2003). *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- CORNFORD, F. M. (1935a). *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Londres: Routledge.
- . (1935b). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. Londres: Kegan Paul, Trench, Tubner & Co.
- CORY, T. S. (2014). *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE BOER, T. (1978). *The Development of Husserl's Thought*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- DE PALMA, V. (2005). «Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?». *Husserl's Studies*, 21, 183–206.
- DESCARTES (1991). *El Mundo o el Tratado de la Luz* (trad. por A. Rioja). Madrid: Alianza.
- DRAAISMA, D. (2006). *Disturbances of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

- DREYFUS, H. L. (1982). «Husserl's Perceptual Noema». En H. L. Dreyfus y H. Hall (eds.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science* (pp. 97–123). Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.
- DREYFUS, H. L., y Hall, H. (eds.) (1982). *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.
- DUDEN (2011a). «Auffassung». En *Duden Online*. Recuperado de <https://www.duden.de/rechtschreibung/auffassen>
- DUDEN (2011b). «Erkennen». En *Duden Online*. Recuperado de <https://www.duden.de/rechtschreibung/erkennen>
- EMBREE, L (ed.). (1997). *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- EMILSSON, E. K. (1996). «Cognition and its object». En L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 217–249). Cambridge: Cambridge University Press.
- EMILSSON, E. K. (2008). «Plotinus on Sense-Perception». En S. Knuuttila y P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- ENGELHARDT, P. (1976). «Intentio». En K. Gründer y J. Ritter (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4: I–K*. Basilea: Schwabe & Co.
- FERNÁNDEZ JAEN, J. (2005). «Verbos de percepción sensorial en español. Una clasificación cognitive». *Interlingüística*, 16, 391–405.
- FIELD, T. M., COHEN, D., GARCIA, R. y GREENBERG, R. (1984). «Mother-Stranger Face Discrimination by the Newborn». *Infant Behavior and Development*, 7, 19–25.
- FØLLESDAL, D. (1966). «Husserl's Notion of Noema». *The Journal of Philosophy*, 66, 680–687.
- FREGE, G. (1892). «Über Sinn und Bedeutung». *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25–50.
- GANDER, H-H. (ed.). (2010). *Husserl-Lexicon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GARBER, D. (1998). «Soul and Mind: Life and Thought in the Seventeenth Century». *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- GENIUSAS, S. (2014). «The origins of the phenomenology of pain: Brentano, Stumpf and Husserl». *Continental Philosophy Review*, 47, 1–17.
- GIER, N. C. (1981) *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*. Albany: State University of New York Press.
- GIBSON, E. J. y PICK, A. D. (2000). *An Ecological Approach to Perceptual Learning and Development*. Oxford: Oxford University Press.
- GLOCK, H. J. (1996). «Grammar». En *A Wittgenstein Dictionary* (pp. 150–155). Oxford: Wiley-Blackwell.
- GOELENUS, R. (1613). *Lexicon philosophicum*, Frankfurt: Musculus.
- GREENBAUM, S., LEECH, G., QUIRK, R. y SVARTVIK, J. (1974). *A Grammar of Contemporary English*. Londres: Longman.

- GRICE, P. (1961). «The Causal Theory of Perception». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 35, 121–153.
- GYEKYE, K. (1971). «The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic». *Speculum*, 46 (1), 32–38.
- HACKER, P. M. S. (1986). *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (2^a ed.). Oxford: Clarendon Press.
- . (1987). *Appearance and Reality. A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities*. Oxford: Blackwell.
- . (1990). *Wittgenstein: Meaning and Mind. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 3*. Oxford: Blackwell.
- . (1996a). *Wittgenstein: Mind and Will. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 4*. Oxford: Blackwell.
- . (1996b). *Wittgenstein’s Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- . (2007). *Human Nature: The Categorical Framework*. Oxford: Blackwell.
- . (2009). «Philosophy: A Contribution, not to Human Knowledge, but to Human Understanding». En A. O’Hear (ed.), *Conceptions of Philosophy* (pp. 129–154). Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2013a). «Kant’s Transcendental Deduction: a Wittgensteinian Critique». En *Wittgenstein: Comparisons and Context* (pp. 54–77). Oxford: Oxford University Press.
- . (2013b). *The intellectual Powers: A Study of Human Nature*. Oxford: Wiley Blackwell.
- . (2018). *The Passions: A Study of Human Nature*. Oxford: Wiley Blackwell.
- HACKFORTH, R. (1957). «Platonic Forms in the Theaetetus». *Classical Quarterly* 7 (1-2), 53–58.
- HAHM, D. E. (1978). «Early Hellenistic Theories of Vision and the Perception of Color». En P. K. Machamer y R. G. Turnbull (eds.), *Studies in Perception: Interrelations in the History of Philosophy and Science* (pp. 60–95). Columbus: Ohio State University Press.
- HALL, H. (1982). «Was Husserl a Realist or an Idealist?». En H. L. Dreyfus y H. Hall (eds.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science* (pp. 169–190). Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.
- HAMLIN, D. W. (1961). *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*. Londres: Routledge & Kegan.
- . (1993). «[Notas]». En Aristóteles, *De Anima. Books II and III (With Passages from Book I)* (traducción, introducción y notas por D. W. Hamlyn). Oxford: Clarendon Press.
- HATFIELD, G. C. (1992). «Descartes’ physiology and its relation to psychology». En J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HATFIELD, G. C., y Epstein, W. (1979) «The Sensory Core and the Medieval Foundations of Early Modern Perceptual Theory». *Isis*, 70 (3), 363–384.

- HINTIKKA, J. (1997) «The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl». En K. Lehrer y J. C. Marek (eds.), *Austrian Philosophy Past and Present. Essays in Honor of Rudolf Haller*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- HÖFLER, A., y MEINONG, A. (1894). *Logik: Philosophische Propädeutik*. Viena: Buchhändler der kaiserischen Akademie der Wissenschaften.
- HOLENSTEIN, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HOLENSTEIN, E. (1975). «Einleitung des Herausgebers». En E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2 Auflage* (ed. por E. Holenstein). La Haya: Martinus Nijhoff.
- HOLMES, R. H. (1975). «Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism?». *The Monist* 59 (1), 98–114.
- HORNO CHÉLIZ, M. C. (2002–2004). «Aspecto léxico y verbos de percepción. A propósito de *ver* y *mirar*». *Archivo de filología aragonesa*, 59–60, 555–576.
- HYMAN, J. (1991). «Visual Experience and Blindsight». En *Investigating Psychology* (pp. 166–200). Londres: Routledge.
- . (1999). «How Knowledge Works». *Philosophical Quarterly*, 49, 433–51.
- . (2006). *The objective eye. Color, Form, and Reality in the Theory of Art*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . (2012). «Depiction». *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 71, 129–150.
- IERNA, C., JACOBS, H., y MATTENS, F. (eds.). (2010). *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- JACQUETTE, D. (2004). «Brentano's concept of intentionality». En D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAMTEKAR, J. (2017). «Self-Knowledge in Plato». En U. Renz (ed.), *Self-Knowledge. A History* (pp. 25–43). Oxford: Oxford University Press.
- KENNY, A. (1968). *Descartes. A Study of his Philosophy*. Nueva York: Random House.
- . (1975). *Will, Freedom and Power*. Oxford: Blackwell.
- . (1987). *Descartes: A Study of his Philosophy*. Nueva York: Random House.
- . (1989). *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- . (1993). *Aquinas on Mind*. Londres: Routledge.
- KERN, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- KUSCH, M. (1994). «The Criticism of Husserl's Arguments against Psychologism in German Philosophy 1901–1920». En L. Haaparanta (ed.), *Mind, Meaning and Mathematics. Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*. Dordrecht: Springer.
- LANDGREBE L. (1961). «Husserls Abschied vom Cartesianismus.» *Philosophische Rundschau* 9 (2), 133–177.
- LEE, M. K. (2011). «The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy». En L. Nolan, *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate* (pp. 15–40). Oxford: Oxford University Press.

- LEE, N. I. (1998). «Edmund Husserl's Phenomenology of Mood». En N. Depraz y D. Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Dordrecht: Springer.
- LEVIN, D. M. (1970). *Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- LINDBERG, D. C. (1967). «Alhazen's Theory of Vision and its Reception in the West». *Isis*, 58 (3), 321–341.
- . (1976). *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LOHMAR, D. (1990). «Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentation? Zu Sinn und Reichweite einer Selbstkritik Husserls». *Husserl Studies*, 7, 179–197.
- . (1998). *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Dordrecht: Springer.
- . (2002). «Husserl's Concept of Categorical Intuition». En D. Zahavi y F. Stjernfelt (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations revisited* (pp. 125–145). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- . (2005). «Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation». *Phänomenologische Forschungen*, 65–91.
- . (2012). «Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den Logischen Untersuchungen. Die unbekannte ‚Reduktion auf den reellen Bestand‘». *Husserl Studies*, 28, 1–24.
- MALACARA, D. (2011). *Color Vision and Colorimetry. Theory and Applications* (2^a ed.). Bellingham (Washington): SPIE Press.
- MALCOLM, N. (1977a). *Memory and Mind*. Ithaca: Cornell University Press.
- . (1977b) «Moore and Wittgenstein on the Sense of “I know”», in *Thought and Knowledge* (pp. 170–198). Ithaca: Cornell University Press.
- . (1988). *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*. Oxford: Blackwell.
- . (1995). «The ‘Intentionality’ of Sense-Perception». En N. Malcolm, *Wittgensteinian Themes. Essays 1978–1989* (ed. por G. H. von Wright; pp. 109–117). Ithaca: Cornell University Press.
- MARBACH, E. (1980). «Einleitung des Herausgebers». En E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* (ed. por E. Marbach). La Haya: Martinus Nijhoff.
- MARGOLIS, J. (2004). «Reflections on intentionality». En D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATTENS, F. (2008). *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Dordrecht: Springer.
- MAYR, E. (1996). «What is a Species, and What Is Not?». *Philosophy of Science*, 63 (2), 262–277.
- MCINTYRE, R., y SMITH, D. W. (1982). *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht: Springer.

- MEIXNER, U. (2014). *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*. Viena: De Gruyter.
- MELLE, U. (1999). «Signitive und signifikative Intentionen». *Husserl Studies*, 15, 167–181.
- . (2002a). «Einleitung des Herausgebers». E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* (ed. por U. Melle). Dordrecht: Kluwer Academic.
- . (2002b). «Husserl's Revision of the Sixth Logical Investigation». En D. Zahavi, & F. Stjernfelt (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations revisited*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- . (2008). «Das Rätsel des Ausdrucks: Husserls Zeichen- und Ausdruckslehre in den Manuskripten für die Neufassung der VI. Logischen Untersuchung. En F. Mattens». *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Dordrecht: Springer.
- MILLER, J. P. (1982). *Numbers in presence and absences: A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics*. La Haya: Martinus Nijhoff Publishers.
- MOHANTY, J. N. (2008). *The philosophy of Edmund Husserl. A historical development*. New Haven: Yale University Press.
- MOORE, G. E. (1959). «Certainty». En *Philosophical Papers* (pp. 226–251). Londres: George Allen & Unwin.
- NATORP, P. (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Friburgo de Brisgovia: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- NICHOLS, R. (2007). *Thomas Reid's Theory of Perception*. Oxford: Clarendon Press.
- O'DAILY, G. (1987). *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- PASCAL, B. (2004). *Pensées* (ed. y trad. por R. Arriew). Indianaopolis: Hackett.
- PASNAU, R. (1997). *Theories of Cognition in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2004). *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae 1a 75–89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PASTORE, N. (1971). *Selective History of Theories of Visual Perception: 1650–1950*. Oxford: Oxford University Press.
- PEIRCE, C. S. P. (1998). «What is a sign?». En *The Essential Peirce. Selected Writings. Volume 2 (1893–1913)* (pp. 4–10). Indianapolis: Indiana University Press.
- PLATÓN (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (trad. por N. L. Cordero, M. I. Santa Cruz y A. Vallejo Campo). Madrid: Gredos.
- PROCLO (2017). *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal* (trad. por J. M. García Valverde). Madrid: Trotta.
- QUINE, W. V. O. (1951). «Two Dogmas of Empiricism». *The Philosophical Review* 60, 20–43.
- RANG, B. (1979). «Einleitung des Herausgebers». En E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (ed. por B. Rang). La Haya: Martinus Nijhoff.
- REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA (2010). *Nueva Gramática de la Lengua Española. Manual*. Madrid: Autor.

- REID, T. (1969). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.
- . (1970). *An Inquiry into the Human Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- REMES, P. (2017). «Self-Knowledge in Plotinus: Become Who You Are». En U. Renz (ed.), *Self-Knowledge. A History* (pp. 25–43). Oxford: Oxford University Press.
- RICOEUR, P. (1976). «Husserl and Wittgenstein on Language». En H. A. Durfee (ed.) *Analytic Philosophy and Phenomenology* (pp. 87–95). La Haya: Martinus Nijhoff.
- ROBINSON, R. (1950). «Forms and error in Plato's Theaetetus». *Philosophical Review*, 59, 3–30.
- ROLLINGER, R. D. (1999). *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht: Springer.
- ROSE, S. (2005). *The Future of the Brain. The Promise and Perils of Tomorrow's Neuroscience*. Oxford: Oxford University Press.
- RUNDLE, B. (1972). *Perception, Sensation and Verification*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1997). *Mind in Action*. Oxford: Oxford University Press.
- RUSSEL, B. (1940). *An Inquiry into Meaning and Truth*. Nueva York: Norton.
- RYLE, G. (2009a). *The Concept of Mind*. Londres: Routledge.
- . (2009b). «Thinking and Language». En *Collected Papers. Volume 2. Collected Essays 1929–1968*. Londres: Routledge.
- SACKS, O. (2012). *Hallucinations*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- SCHMID, H. B. (2001). «Apodictic Evidence». *Husserl Studies*, 17, 217–237.
- SCHMIDT, R. (1981). *Husserl Philosophie der Mathematik. Platonistische und konstruktivistische Momente in Husserls Mathematikbegriff*. Bonn: Bouvier Verlag.
- SCHOFIELD, M. (1992). «Aristotle on the Imagination». En M. C. Nussbaum y A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 250–279). Oxford: Clarendon Press.
- SCHUHMAN, K. (2005a). «Husserl's doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893». En C. Leijenhorst y P. Steenbakkers (eds.), *Karl Schuhmann: Selected Papers on Phenomenology* (pp. 101–117). Dordrecht: Springer.
- . (2005b). «Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl». En C. Leijenhorst y P. Steenbakkers (eds.), *Karl Schuhmann: Selected Papers on Phenomenology* (pp. 119–135). Dordrecht: Springer.
- SERRANO DE HARO, A. (1990). *Fenomenología transcendental y ontología*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- . (2010). «Is pain an intentional experience?». En I. Coperous, P. Kontos y A. Serrano de Haro (eds.), *Phenomenology 2010. The Horizons of Freedom* (pp. 386–395). Bucarest: Zeta Books.
- SILVER, J. (Productor) y WACHOWSKI, A. y WACHOWSKI, L. (Directores). (1999). *The Matrix* [Película]. Estados Unidos: Warner Bros.
- SIMONS, A. (1994). «Explaining sense perception: a scholastic challenge». *Philosophical Studies* 73, 257–275.
- SLEZAK, P. (2010). «Doubts about Descartes' Indubitability: The Cogito as Intuition and Inference». *The Philosophical Forum*, 41, 389–412.
- SMITH, A. D. (2003). *The Routledge Guide Book to Husserl and the Cartesian Meditations*. Londres: Routledge.

- SOKOŁOWSKI, R. (1970). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Dordrecht: Springer.
- SOKOŁOWSKI, R. (1988). *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- SPIEGELBERG, H. (1981). *The Context of the Phenomenological Movement*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- . (1994). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (3^a ed.). Dordrecht: Kluwer Academic.
- STJERNFELT, F., y ZAHAVI, D. (eds.). (2002). *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations revisited*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge.
- THIEL, U. (2011). *The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- THOMPSON, J. M. (2008). *Wittgenstein on Phenomenology and Experience: An Investigation of Wittgenstein's 'Middle Period'*. Bergen: Publications from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen.
- TUGENDHAT, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín: Walter de Gruyter & Co.
- TWARDOWSKI, K. (1894). *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*. Viena: Alfred Hölder.
- VAN CLEVE, J. (2004). «Reid's Theory of Perception». En T. Cuneo y R. Van Wouderberg (eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid* (pp. 101–133). Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN PEURCEN, C. A. (1959). «Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein». *Philosophy and Phenomenological Research*, 20 (2), 181–197.
- VARGAS, P. A. (2014). «Die Einflüsse der Brentano'schen Intentionalitätskonzeptionen auf den frühen Husserl. Zur Widerlegung einer Legende». *Phänomenologische Forschungen*, 83–116.
- VON WRIGHT, G. H. (1963). *The Varieties of Goodness*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- . (1971). *Explanation and Understanding*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- . (1973). *Causality and Determinism*. Nueva York: Columbia University Press.
- WALLNER, I. M. (1987). «In defense of Husserl's transcendental idealism: Roman Ingarden's critique re-examined». *Husserl Studies*, 4, 3–43.
- WHITE, A. R. (1975). *Modal Thinking*. Oxford: Blackwell.
- . (1982). *The Nature of Knowledge*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- WILLARD, D. (1984). *Logic and the Objectivity of Knowledge. A Study in Husserl's Early Philosophy*, Athens (Ohio): Ohio University Press.
- WOODS, M. (1993). «Form, Species, and Predication in Aristotle». *Synthese*, 96 (3), 399–415.
- ZAHAVI, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

- . (2004). «Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts». *Husserl Studies*, 20 (2), 99-118.
- . (2010). «Husserl and the absolute». En C. Ierna, H. Jacobs y F. Mattens (eds.), *Philosophy, Pheomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- ZHANG, Q. (2008). «Wittgenstein's reconsideration of the transcendental problem. With some remarks on the relation between Wittgenstein's "phenomenology" and Husserl's phenomenology». *Frontiers of Philosophy in China*, 3 (1), 123–138.